CANADIAN INSTITUTE
OPST. DANSTILLERS

ΔΗΜΟΣΙΑ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΑΘΗΝΩΝ

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME DIXIÈME

HISTOIRE DU BOUDDHISME

DANS L'INDE

P
La Or α S
M
Annales, Bibliothèque d'Etude

HISTOIRE

DU

BOUDDHISME DANS L'INDE

PAR

H. KERN

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LEIDE
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT DE FRANCE

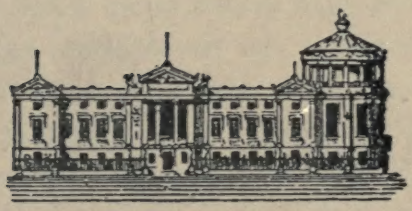
TRADUITE DU NÉERLANDAIS

PAR

GÉDÉON HUET

SOUS-BIBLIOTHÉCAIRE A LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME PREMIER



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1901

615454
21.7.55

PRÉFACE

Il existe tant d'ouvrages sur le Bouddhisme, et dans le nombre il en est de si excellents, qu'il peut sembler inutile d'en publier un nouveau. J'étais et je suis encore pénétré de cette vérité, à ce point que je n'eusse jamais entrepris d'écrire ce livre, si je n'avais voulu tenir la promesse donnée à l'éditeur [1].

Après cette déclaration préliminaire, on voudra bien me croire si j'affirme que ce n'est pas par désir de proclamer à tout prix des résultats nouveaux que j'ai été amené, sur bien des points, à des conclusions tellement différentes de celles qu'on trouve dans les ouvrages des auteurs les plus autorisés en ces matières. Je tiens si peu à imposer aux autres mes convictions (qui ne se sont du reste formées que lentement) que je n'ai donné qu'une partie des arguments dont je disposais pour appuyer ma thèse. Si le lecteur non spécialiste est d'avis qu'en quelques endroits j'ai donné trop de détails techniques, qui ne peuvent avoir de valeur que pour les gens du métier, il peut être convaincu que je

1. Le livre de M. Kern faisait partie, dans l'original, d'une série de travaux sur l'histoire des religions, à laquelle ont collaboré Dozy, Kuenen, M. Tiele et autres spécialistes des Pays-Bas. *Trad.*

me suis efforcé de ne pas dépasser la mesure. Il est très utile que le lecteur se fasse une idée des difficultés et des incertitudes qu'on rencontre dans ces recherches : il pourra comprendre alors comment, en partant de données identiques, des savants peuvent arriver à des résultats très divergents.

Parmi les nombreuses lacunes de mon ouvrage, la plus considérable est peut-être celle-ci que je n'ai pu parler qu'en passant du lien qui existe entre le Jainisme et le Bouddhisme. Dans ces dernières années, des travaux ont répandu une vive lumière sur la première secte, mais, à mon avis, la vraie formule qui devrait exprimer le degré de parenté des deux religions n'a pas encore été trouvée. Il m'était impossible d'instituer une recherche personnelle sur ce point, si je ne voulais remettre la publication de ce livre à une date indéterminée.

H. KERN.

Cette traduction a été faite sur un exemplaire revu et annoté de l'original que l'auteur a bien voulu mettre à notre disposition ; en outre, M. Kern s'est obligeamment chargé de la lecture d'une épreuve. Nous n'avons fait d'autres suppressions ou modifications que celles qui ont été indiquées par l'auteur. — M. A. Barth, qui a, dès le commencement, appuyé le projet de cette publication de sa grande autorité, a également revu une épreuve : nous lui exprimons ici, ainsi qu'à M. Kern, toute notre gratitude.

Afin de faciliter la vérification des citations nous avons

indiqué en marge la pagination de l'original; les notes mêmes ont conservé le chiffre que leur avait donné l'auteur. Les renvois d'une partie du livre à l'autre se rapportent à la pagination en marge.

G. HUET.

ERRATUM

P. 144, l. 5 en h. pour « religieux », lire « religieuses ».

HISTOIRE DU BOUDDHISME DANS L'INDE

INTRODUCTION

Le Bouddhisme est, ou prétend être, une doctrine du Salut, proclamée par un maître qui ne peut se tromper. Son but final est le même que celui de toute philosophie qui s'efforce de connaître le souverain bien et d'y atteindre. Toute religion tend, au fond, vers le même but. Mais, tandis que l'autorité du fondateur d'une philosophie n'est pas illimitée et reste soumise au jugement autonome de l'intelligence critique, un système religieux exige une soumission absolue aux décisions impeccables d'une puissance supérieure, qui révèle sa volonté aux hommes par le moyen d'intermédiaires qu'elle choisit. S'il arrive que, dans une secte philosophique, l'autorité du fondateur devienne tellement souveraine que le libre jugement soit remplacé par une obéissance aveugle et que la voix de la froide raison se taise devant celle de l'âme reconnaissante et pieuse, dans ce cas, disons-nous, une telle philosophie perd sa vraie nature pour assumer le caractère d'une religion, ou, du moins, elle en adopte une des marques distinctives. Peu à peu, le maître perdra, * aux yeux de ses 2

disciples, son caractère humain, être incapable d'erreur étant, d'après l'expérience journalière, contraire à la nature humaine ; et même, si le disciple professe de ses lèvres la doctrine que son maître vénéré était à la fois homme et infaillible, son âme se révoltera, malgré lui, contre cette contradiction, et involontairement il en viendra à attribuer au maître, qu'il continue d'appeler un homme, des dons qu'aucun homme ne possède ni ne peut posséder. Il vénérera cet homme comme on vénère des êtres supérieurs et, finalement, il l'adorera. En d'autres termes, le maître devient pour lui un Dieu et accomplit des actes que la tradition attribue d'ordinaire aux sages surhumains et divins, qui ont éclairé le monde. Quel qu'ait été le point de départ, une fois qu'on en est venu à attribuer à un maître des facultés surnaturelles et à lui rendre des honneurs divins, on se trouve en présence d'une religion, ou des éléments essentiels de toute religion, — foi, piété et obéissance.

Dans le Bouddhisme, on retrouve ces éléments nécessaires, et c'est pourquoi nous pouvons le considérer, à bon droit et conformément à l'opinion générale, comme une véritable réligion. Il ne s'ensuit pas que le fondateur lui-même ait proclamé une doctrine du salut entièrement nouvelle et achevée. Cela ne découle pas non plus du fait, que nous sommes obligés d'admettre, qu'il s'éleva contre certaines des idées et des conceptions religieuses qui dominaient de son temps. Le contenu de sa doctrine diffère peu de celle de ses contemporains, telle que nous la trouvons surtout dans les Upanishads, et s'il nia l'autorité du Veda, l'Écriture Sainte [1], il ne fit que ce que d'autres avaient fait avant lui, d'une manière différente ou à peu près semblable, en déclarant que le Veda ne suffit pas pour arriver à la béatitude. Dans les

1. Le terme « Écriture Sainte » n'est pas tout à fait juste, le Veda étant transmis oralement ; mais comme l'essence d'une révélation sacrée n'a rien à faire avec la façon dont elle est transmise de génération en génération, on voudra bien ne pas trouver choquante l'expression employée plus haut.

écoles des philosophes, des brahmanes, en tant qu'ils n'étaient pas partisans du nihilisme * sous une forme ou une autre, 3
on était d'accord que la béatitude suprême, qu'on distinguait toujours du bonheur céleste, et qui était considérée comme beaucoup plus élevée, ne pouvait être atteinte que par la réflexion, par une pénétration complète de l'essence des choses. Un pareil idéal, d'après l'opinion dominante, n'était pas à la portée de tous ; il ne pouvait être atteint par les gens du commun. L'acte décisif du Buddha consista, à ce qu'il semble, en ceci, qu'il prononça plus fortement qu'aucun de ses prédécesseurs ou contemporains, l'opinion que tout homme, quelle que fût sa position sociale ou son éducation scientifique, pouvait et devait s'efforcer d'atteindre à la béatitude suprême. Son action révolutionnaire, — si nous pouvons l'appeler ainsi, — consista, au moins en partie, dans une proclamation populaire des systèmes de métaphysique et de morale qui avaient cours dans les écoles.

Afin d'apprécier avec quelque précision la signification de l'entreprise du Buddha, nous devons, autant que le permettent nos données, nous transporter dans le temps où naquit la secte. Les sources principales qui sont à notre disposition, sont les Upanishads, que nous venons de nommer, et quelques Brahmaṇas, qu'on peut considérer comme des produits de l'esprit indien à peu près contemporains.

Le terme Upanishad, c'est-à-dire « leçon par laquelle on est initié à une doctrine », désigne des traités de philosophie contemplative. Les Upanishads authentiques font partie, aux yeux des Hindous, des livres sacrés, et sont aussi, en effet, connus sous le nom de Vedântas [1]. Les Brâhmaṇas, quand on prend le terme dans son sens le plus large, comprennent aussi les Upanishads, mais, dans un sens plus restreint, ils contiennent des considérations et des raisonnements sur des sujets purement théologiques et liturgiques. La critique

1. Conçu ici comme « fin, but, du Veda ».

européenne distingue les Brâhmaṇas et Upanishads du véritable Veda, de l'ancien texte sacré, et, à certains égards, à bon droit, ces ouvrages métaphysico-éthiques et théologico-liturgiques étant d'une date beaucoup plus récente et d'une autre nature que les antiques Saṃhitâs et Mantras, c'est-à-dire recueils d'hymnes, qui constituent proprement le texte vedique.

4 * Un Hindou pourrait répondre à la critique européenne que le canon de l'Ancien Testament contient, lui aussi, des livres de date très diverse, et qu'en tout cas, l'autorité de la partie contemplative des livres qu'il considère comme sacrés est tout aussi grand que celle des chants de sacrifice, hymnes à la louange des dieux, prières, etc., tandis que l'influence de cette littérature contemplative sur la vie spirituelle a été et est encore incomparablement plus grande que celle des Mantras.

Bien que les Upanishads et les Brâhmaṇas appartiennent certainement à une époque plus récente que les recueils d'hymnes, la conception de la nature, qui sert de base aux méditations métaphysiques, est restée la même qu'à une période plus ancienne. La parenté des idées qui pénètrent les Upanishads avec les anciennes conceptions mythiques n'est nulle part plus visible que dans les raisonnements relatifs au principe de vie dans la nature et dans l'homme : l'*âtman*.

L'*âtman* — mot que nous devons traduire par âme, esprit ou *moi*, selon qu'on le conçoit en opposition aux idées de corps, de matière ou de monde extérieur, — est le principe omniprésent, vivifiant, de tout ce qui vit ou est considéré comme vivant. D'ordinaire, on l'identifie avec la lumière, parfois avec l'air. Les deux conceptions reviennent, au fond, au même, la lumière étant conçue comme une forme modifiée de l'air, ou l'air et la lumière comme deux états différents d'un seul et même éther [1]. L'*âtman*, l'étincelle de vie

1. Parfois le développement est celui-ci : « de cet âtman naît l'éther, de l'éther, l'air (et le vent), de l'air, le feu (étincelant) ». Ici, par conséquent, l'*âtman* est quelque chose de plus subtil encore que l'éther.

qui anime l'homme, les dieux, etc., est identique à la lumière que nous voyons dans le soleil. Sans *âtman*, pas de personnalité, et, en revanche, tout ce qui a un âtman est un être personnel. Par conséquent, les dieux, c'est-à-dire les forces et phénomènes de la nature, conçus d'une façon personnelle, sont des êtres vivants. Fréquemment, en effet, l'*âtman* est nommé *purusha*, c'est-à-dire personne, individu ; nous verrons plus tard de quel droit.

L'*âtman* est aussi la conscience. Comme ce qui *est* conscience *n'a pas* en même temps conscience, — le possédé étant différent du possesseur * — comme, en outre, celui seul 5
qui *possède* la conscience peut être dit conscient, il s'ensuit que la conscience, l'*âtman* en lui-même, n'a pas conscience de soi. L'Hindou exprime cela ainsi : l'*âtman* éclaire, mais ne brille pas pour lui-même. Ce qui est éclairé est, dans l'homme, en premier lieu l'intellect, instrument purement matériel, qui ne peut agir que par suite du contact avec l'*âtman*, de même qu'une chambre obscure ne produit des images que sous l'influence de la lumière. De l'intellect naît ensuite le sentiment conscient, puis les émotions de l'âme, et ainsi de suite.

Bien que les Indiens reconnaissent, en théorie, que la conscience en elle-même n'est pas consciente, ils ont une tendance à négliger ce principe dans leurs raisonnements ultérieurs, comme nous aurons occasion plus tard de le remarquer.

Il va de soi, que si l'on admet l'existence d'un principe qui anime, il doit y avoir quelque autre chose, qui est animée. C'est la matière. De même que, dans le Ṛgveda, le soleil est déjà nommé « l'*âtman* de tout ce qui se meut et de tout ce qui est immobile », de même que, par conséquent, tout ce qui est éveillé à la vie par le soleil créateur, est autre chose que le soleil lui-même, de même, dans chaque créature, ce qui éveille la vie doit être distinct de ce qui est éveillé. Tant qu'on distingue l'esprit et la matière comme deux substances

différentes, on reste dualiste. Il y a toujours eu, parmi les philosophes indiens, des dualistes, et il y en a encore; mais dans les Upanishads on voit déjà nettement se dessiner un effort pour arriver à une conception absolument moniste du monde. Pour échapper au dualisme, on pouvait prendre deux voies différentes : ou bien on pouvait essayer d'expliquer l'esprit et la matière comme deux formes phénoménales d'une seule et même substance, quel que fût d'ailleurs le nom qu'on lui attribuât; ou bien, on pouvait considérer toutes les formes perceptibles comme quelque chose d'irréel, comme une apparence, et admettre l'esprit comme la seule existence réelle. La philosophie postérieure du Vedânta, dans sa forme plus récente, a choisi la dernière voie : elle nie toute existence réelle de la matière.

Il est évident que cette solution plus récente du problème, telle que la donne la forme plus récente du Vedânta, repose
6 sur un simple sophisme. En effet, l'apparence * n'est jamais la négation, mais une modification de l'être. Comme le développement scolastique du Vedânta appartient à une époque postérieure, nous pouvons négliger ici ce système, afin de passer à l'examen des idées d'un maître à qui les Brâhmaṇas et les Upanishads attribuent une autorité plus grande qu'à aucun de ses contemporains. Nous voulons parler de Yâjñavalkya.

Dans un dialogue avec sa femme Maitreyî sur l'immortalité, ce sage dit : « Comme un morceau de sel, jeté dans l'eau, s'y dissout, de sorte qu'on ne peut, pour ainsi dire, l'en retirer, et que l'eau, partout où on la prend, est salée, — de même, cet élément, qui est infini, illimité, une masse d'intelligence, naît des créatures de ce monde, pour s'y dissoudre de nouveau. Une fois mort, on n'a plus de conscience. » Le sens de ces paroles est que l'*âtman* est un élément qui pénètre la nature entière, la sale, pour ainsi dire, comme le sel sale l'eau. Tant que le sel et l'eau sont mêlés ensemble, ils forment, en quelque sorte, une seule masse;

on ne peut les séparer, bien qu'en pensée on puisse les considérer comme deux substances différentes. L'esprit, considéré comme un tout, un ensemble, est infini et illimité; mais chaque créature en contient une partie, qui, par la qualité, ne se distingue pas de l'ensemble, de même qu'une goutte d'eau salée n'a pas une saveur différente de toute la masse salée. Avec la créature naît l'esprit, l'intelligence, la conscience [1]; lors de la mort de la créature, c'est-à-dire au moment de l'anéantissement de l'organisme, la conscience, — le fragment de conscience, si on peut ainsi parler, — se dissout de nouveau dans le tout. La conscience, en tant que force, ne se perd donc pas, mais séparée de la matière — ou quelque nom qu'on veuille donner à ce qui n'est pas esprit — la conscience n'a pas la conscience d'elle-même, ne peut, par conséquent, pas la déployer. Nous avons essayé plus haut d'expliquer pourquoi il doit en être ainsi, d'après les principes indiens. Yâjñavalkya lui-même donne, en réponse à une question de sa femme, une explication semblable, qui s'accorde en substance avec celle que nous avons déjà présentée.

* Des paroles de Yâjñavalkya lui-même il ressort que, 7
d'après lui, l'état de conscience, la conscience active, a pour condition une combinaison de l'esprit, pure conscience, avec une chose autre que lui-même; mais nous n'avons pas le droit de conclure de ses paroles qu'il considérait l'esprit lui-même comme un produit d'éléments matériels, comme le faisaient, par exemple, les matérialistes indiens qui considéraient la pensée comme une fermentation. Son système n'était pas un monisme véritable. Ceci devient encore plus évident, quand, à une autre occasion, le même sage répond à la question « qu'est-ce que l'*âtman*? » par cette explication : « il est tout ce qui se révèle, comme un être un et indi-

1. C'est-à-dire la conscience considérée comme une cause en vertu de laquelle un organisme possède conscience de lui-même.

visible [1], dans la profondeur du cœur, sous forme de lumière. » Et il ajoute, un peu plus loin : « le même *âtman,* qui, comme un être un et indivisible, doué de connaissance, se réunit au corps lors de la naissance, et qui est, en conséquence, entaché de toutes sortes de souillures, ce même *âtman,* quand il part, au moment de la mort, est purifié de toute souillure. » — Ailleurs, le sage dit ce qui suit : « Comme la peau qu'un serpent vient de quitter, gît rejetée près d'une fourmilière [2], de même gît ici ce corps (d'un mort). Alors ce sage *âtman,* qui n'a plus d'os, plus d'enveloppe matérielle, est devenu le *brahma* [3] lui-même, l'infini lui-même. »

On voit que l'*âtman* est appelé ici « sage », contrairement au principe que nous avons signalé plus haut : l'esprit est « sagesse », il n'est donc pas « possédant la sagesse ». Même s'il était question ici de l'esprit de quelqu'un qui, en atteignant à la sagesse suprême, est déjà arrivé pendant sa vie à la béatitude — et c'est là l'opinion de quelques commenta-
8 teurs indiens — la contradiction n'en subsiste pas moins, * l'esprit, même dans cette hypothèse, étant considéré comme séparé complètement de l'organisme.

La même confusion entre l'esprit comme être qui anime et l'individu qui pense par suite de cette animation, entre la cause de la personnalité et la personnalité vivante elle-

1. Ici on emploie dans le texte le mot *purusha* « personne, individu ».

2. Les serpents aiment à se nicher dans le voisinage des fourmilières.

3. Par *brahma* ou le *brahma* suprême, l'Indien entend « la raison, la révélation suprême, la vie éternelle, Dieu ». Ce n'est pas seulement chez les Indiens qu'on trouve un lien étroit entre les deux dernières idées ; dans l'Église chrétienne aussi on trouve des traces d'une identification de Dieu et de la vie éternelle ; on trouve, par exemple, dans une confession de foi en bas-allemand de l'an 1100 environ, ces paroles remarquables : « Je crois que je recevrai alors là (c'est-à-dire dans la vie future) la récompense, d'après ce que j'aurai été jugé digne de recevoir au dernier jour. Je crois à la vie éternelle, *qui est Dieu lui-même.* » — Ce *Credo* se trouve dans les « Denkmæler » de Müllenhoff et Scherer, p. 245.

même, revient toujours dans les idées relatives à l'Être suprême. Considéré en lui-même, l'Être suprême est impersonnel; mais, dès qu'il se manifeste, il devient personnel et conscient de lui-même. Comme l'esprit qui se révèle, par exemple dans le soleil, est conçu comme personnel et conscient, et est pourtant identique à l'esprit non révélé, il s'ensuit, qu'en fait, on attribue des caractères personnels à l'être qui, abstraitement, est considéré comme impersonnel.

Cette contradiction, à laquelle, comme nous l'avons vu, Yâjñavalkya n'a pas su échapper, se retrouve fréquemment dans les Upanishads, et, qui plus est, cette contradiction même est devenue la pierre angulaire sur laquelle repose le système de la métempsycose ou renaissance, système qui ne joue pas un moindre rôle dans le Bouddhisme que dans les autres théories indiennes. Cette doctrine de la renaissance, telle que nous la trouvons développée complètement dans les Upanishads, revient en somme à ceci :

L'*âtman,* en lui-même d'une pureté aussi immaculée que la lumière du soleil en plein éclat, subit, dès qu'il se lie à la matière et fait partie d'un organisme vivant, par le fait de cette liaison, une souillure, ou du moins une coloration, de même que la lumière blanche du clair midi est coloriée par le rouge du crépuscule. Par suite des séductions des sens, l'*âtman,* perdant sa blancheur native d'innocence, se laisse conduire à des actes qui sont contraires à son essence véritable, dont il s'écarte de plus en plus. Le malheur et le péché, — au fond identiques — tombent sur lui. Afin d'y échapper, il doit revenir à sa pureté première ; il doit apprendre à se connaître lui-même, car ce n'est que par une connaissance parfaite de son propre être qu'il peut se délivrer des liens gênants de la matière, de l'existence temporelle. C'est ainsi seulement qu'il peut parvenir à la délivrance. Tant que ce but suprême, ce souverain bien, * n'est 9
pas atteint, l'*âtman* reste prisonnier dans les liens de la matière, et quand l'homme meurt, le lien qui attache l'*âtman*

au corps a beau être rompu, l'influence de cette liaison n'en subsiste pas moins ; il n'est plus aussi immaculé qu'il devrait l'être, et, par conséquent, il ne peut plus revenir à son état primitif. Après un laps de temps plus ou moins long, il se joint de nouveau à un organisme, et renaît dans une condition meilleure ou pire que son état antérieur, selon le bien ou le mal que l'homme a fait dans son existence antérieure. Celui qui fut jadis homme peut renaître comme un être surhumain, s'il s'est rendu digne de cette faveur ; il peut aussi descendre plus bas dans la série des êtres, par suite de péchés et de méfaits. Bien que l'homme, par son propre mérite, puisse s'assurer une somme relativement considérable de bonheur, gagner le ciel, il ne doit pas se contenter de ce résultat. En effet, la joie de la vie céleste n'est pas d'une durée infinie, puisqu'elle doit être proportionnelle à la somme des bonnes œuvres que l'homme a accomplies ; comme celles-ci ne sauraient être en nombre infini, la joie du ciel ne saurait être éternelle, aussi peu que le supplice infernal du méchant. Sortie du ciel ou de l'enfer, l'âme retombe dans le tourbillon de la vie, le Saṁsâra, afin de commencer une existence nouvelle, et d'être de nouveau en état de s'efforcer d'obtenir la Délivrance éternelle. La cause de la nécessité de la renaissance gît dans les actions (*karma*) de l'individu lui-même ; la condition pour échapper à jamais à la renaissance est une connaissance parfaite de l'essence de l'*âtman*.

Il est évident que ce système est insoutenable, ou du moins incompatible avec ce que la doctrine indienne elle-même nous apprend sur la nature de l'*âtman*. En effet, ce n'est pas l'*âtman* qui agit, mais l'individu dont l'*âtman* est la partie vivifiante ; l'*âtman* lui-même, d'après la déclaration expresse des Indiens, n'est qu'un témoin passif des actes. Ce n'est que par un malentendu qu'on peut lui attribuer une action, bonne ou mauvaise. Écartez ce malentendu, et la pureté immaculée de l'*âtman*, souillée seulement en apparence, reparaît. Afin d'expliquer comment l'esprit reste

toujours immaculé en réalité, * les Indiens se servent d'une 10
image : de même que le cristal incolore, quand on en rapproche une rose, semble prendre la couleur de celle-ci, mais reprend sa pureté première, dès que la fleur rouge est éloignée, de même de l'esprit. La conséquence est évidente : afin de rétablir l'esprit dans son état véritable de pureté immaculée, on n'a qu'à le séparer de la matière.

Il semble, en effet, que Yâjñavalkya, d'après ses paroles citées plus haut, ait représenté la chose de telle façon, que l'*âtman* abandonne toute souillure au moment de la mort. Mais il faut bien reconnaître que l'opinion dominante était autre.

Tandis que Yâjñavalkya refuse expressément la conscience à l'esprit après la mort, on en parle ailleurs d'une façon dubitative. C'est ainsi que nous lisons dans une des Upanishads : « Il y a doute sur la question de savoir ce qu'il adviendra de l'homme après la mort ; quelques-uns disent qu'alors il existe encore ; d'autres, qu'il n'existe plus ; je voudrais savoir le vrai à ce sujet, grâce à votre enseignement. » La réponse est évasive, et en général on peut dire que les Indiens ont une tendance à répondre à de pareilles questions en disant : « Voilà une chose que le plus grand sage ne sait pas. » Nous devons cependant ajouter qu'ils comparent l'état de l'esprit parfait et délivré au sommeil profond et sain, qui n'est troublé par aucun rêve, mais jamais à l'état de veille.

Il peut sembler étonnant qu'un dogme, si peu d'accord avec les principes fondamentaux de la métaphysique indienne, ait su se faire adopter à demeure par un peuple qui ne le cède à nul autre par la profondeur de la dialectique et l'audace de la pensée. L'étonnement augmente quand nous voyons que le dogme de la renaissance et du *karma* n'a nullement été adopté sur l'autorité des anciens textes sacrés. Au contraire, on n'en trouve aucune trace dans les Mantras. Si une certaine croyance à ce dogme a déjà existé à cette

époque, on n'y a attaché aucune importance, et il ne peut s'être développé que plus tard de cette façon spéciale.

Si nous étions obligés de proposer une explication de ce
11 fait, * nous dirions que le sentiment de justice, chez l'Indien, trouvait une satisfaction dans la croyance que l'homme ne doit son bonheur ou son malheur qu'à lui-même. Au milieu des mécomptes et des tristesses de la vie, c'était pour lui une consolation que de pouvoir penser que le meilleur de son être était supérieur à la matière et qu'il ne dépendait que de son propre effort de connaître ou plutôt de reconnaître cette essence meilleure, plus élevée, dans son immaculée pureté. Les exigences de l'âme ont été plus fortes que celles de la dialectique.

Le but le plus élevé de l'esprit de l'homme est la recherche de la délivrance. Celle-ci dépend d'une compréhension parfaite de la véritable essence de l'*âtman*. Afin d'arriver à ce degré de la connaissance, il faut une méditation continue et sans trouble, la tension la plus forte de l'esprit (*yoga*). Mais l'homme n'est capable d'un pareil effort intellectuel qu'à condition de s'être préalablement exercé dans l'art de maîtriser ses passions, de purifier l'âme et de la détourner des tentations du monde. Un excellent moyen pour préparer l'esprit à sa tâche suprême, la connaissance du souverain bien, consiste dans la pratique de la vertu.

Cette pratique consiste dans l'accomplissement des devoirs qui sont la conséquence des prescriptions religieuses ou des institutions sociales. De là vient que le mot indien *dharma* désigne aussi bien le devoir, la loi, le droit, l'ordre, que la vertu et le mérite. Il va de soi qu'on prend le *dharma* tantôt dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus restreint, et que tous les devoirs ne sont pas obligatoires pour tous également ou dans la même mesure. C'est moins pour faire connaître l'étendue que la véritable nature des devoirs que nous faisons suivre ici un extrait d'une des Upanishads, où le maître exhorte l'élève dans les termes que voici :

« Dis la vérité. Accomplis le devoir. Ne sois pas négligent dans tes études, et quand tu auras donné à ton maître le salaire qu'il demande, prends soin alors que la lignée de ta race ne soit pas coupée [1]. Ne néglige pas tes devoirs envers les dieux et les esprits des morts. * Honore ta mère. Honore 12
ton père. Honore ton maître. Honore ton hôte. Efforce-toi d'accomplir les actes qui sont irréprochables et non les autres. Vénère dans la vie et dans les actions de moi, ton maître, ce qui est bon, et non le reste, et s'il y a d'autres savants qui sont plus estimables que moi, estime-les davantage. Donne d'un cœur bienveillant; ne donne jamais d'un cœur non-bienveillant. Donne avec grâce, décence et modestie. Donne avec jugement. Et si tu as des doutes sur ce que tu dois faire ou sur la façon dont tu dois te conduire, comporte-toi alors comme se comporteraient dans un cas semblable des brahmanes sensés, instruits, compétents, doux, aimant la justice. »

Dans le morceau que nous venons de citer on ne donne pas une liste systématique des différentes vertus. Il serait facile de donner, d'après d'autres ouvrages, plus d'une classification de ce genre ; mais nous ne voulons pas dépasser les limites de ce travail; mentionnons cependant que l'ordre et le nombre des vertus cardinales ne sont pas toujours les mêmes. Comme la première de toutes les vertus on considère la véracité, la sincérité; c'est pourquoi l'idée collective de vertu, *dharma*, est souvent définie, chez les Hindous, par le terme *satyâdi*, « véracité, etc. ». Nous verrons plus tard comment le Bouddhisme classe les vertus.

La véritable école où l'on peut pratiquer la vertu est la société; mais, d'autre part, celle-ci n'est pas le milieu voulu pour la méditation, la pensée tranquille. L'expérience apprend à celui qui veut se vouer à la méditation ininterrompue afin de comprendre le souverain bien, combien on

1. C'est-à-dire : marie-toi immédiatement après avoir terminé tes études, afin d'avoir des enfants, ou bien, si tu n'as pas d'enfants, adopte un fils.

est interrompu constamment par les vains plaisirs et les misères infinies de ce monde agité. Même le plus zélé doit parfois sentir lui manquer le courage dont il aurait besoin pour persister dans sa recherche de la perfection et de la béatitude éternelle. S'il a une fois la conviction nettement établie que le monde lui oppose des obstacles infranchissables dans la voie qui mène à son idéal, que faire alors? La seule chose possible, c'est d'abandonner le monde. Qu'il renonce à tout ce qui lui plaît, * qu'il prenne congé de tous ceux qui lui sont chers ; qu'il abandonne famille, parents, amis ; qu'il se retire
13 dans la solitude, qu'il vive en ermite ou qu'il mène une vie errante, comme un homme sans maison, sans biens, sans famille, sans compagnon. Là, dans le désert ou parmi des étrangers dont il ne demande qu'une aumône pour prolonger son existence, rien ne pourra plus le distraire d'une méditation intense sur les plus hautes questions qui intéressent l'homme. Calme, en paix avec lui-même et avec la nature environnante, sans souci de ce qu'il mangera ou boira ou de la manière dont il se vêtira, il pourra mettre en œuvre toutes ses forces intellectuelles, afin d'atteindre, par la réflexion prolongée, le degré suprême de la sagesse, afin de comprendre la véritable nature de l'*âtman*, jusqu'à ce que l'heure de la délivrance ait sonné.

Une pareille conception de la vie devait amener d'elle-même un développement excessif de la vie ascétique et du monachisme, qui étaient d'ailleurs déjà favorisés par le climat même de l'Inde. D'un autre côté, il va de soi que, dans l'Inde aussi peu qu'ailleurs, le gros de la population ne pouvait ni ne voulait choisir la carrière idéale de moine ou d'ascète. En dehors même du fait, que la majorité de la population — tout en respectant d'ailleurs ces hommes retirés du monde — ne jugeait et ne pouvait juger désirable un pareil genre de vie, l'organisation de la société s'opposait à une extension indéfinie de l'ascétisme *philosophique*. Seuls les membres des trois castes supérieures ou seigneuriales

(*âryas*) recevaient une éducation qui pût leur permettre d'arriver au bien suprême par le moyen de la connaissance. L'étude de l'Écriture Sainte était considérée comme une préparation nécessaire pour celui qui voulait pénétrer plus tard l'essence de l'*âtman*, entrer dans le *brahma ;* et bien que l'étude de la partie plus ancienne du Veda ainsi que celle des sacrifices et de toutes sortes de cérémonies extérieures qui l'accompagnaient fût considérée, à l'époque des Upanishads, comme de peu de valeur comparée à la doctrine ésotérique du *brahma*, elle continuait à être considérée comme une introduction à la science supérieure. Comme les membres de la quatrième caste, les Çûdras, étaient exclus de l'étude des Vedas, il leur manquait la préparation nécessaire pour tendre, dans cette vie, à la délivrance. Ils devaient se contenter des plaisirs du ciel, * qu'ils pouvaient gagner, comme tout 14
homme, par l'accomplissement fidèle du devoir. Ce n'est qu'après sa renaissance, bien entendu dans une des castes supérieures, qu'un Çûdra pourrait tendre vers le but suprême.

La théorie que nous venons de résumer ne s'applique — il faut le rappeler expressément — qu'à ceux qui voulaient arriver à la délivrance par le moyen de la science. Elle n'empêchait nullement des gens de toute caste d'essayer de contenter leurs besoins spirituels en devenant membres, sérieusement ou pour la forme, de diverses congrégations religieuses. Dans le temps où le Bouddhisme prit origine, ces sortes d'ordres monastiques semblent déjà avoir été à peu près aussi nombreux que plus tard. On mentionne en première ligne, dans les écrits bouddhiques les plus anciens, divers ordres de Jainas, tels que les Nirgranthas, les Digambaras, etc. Il est rarement question d'ordres brahmaniques; le seul qu'on nomme expressément est celui des Âjîvakas, qui vénèrent Nârâyaṇa.

A l'heure actuelle, nous n'avons encore que peu de renseignements sur l'organisation de ces ordres religieux et les

éléments dont ils se composaient. Cependant, nous savons avec certitude que quelques-uns de ces ordres avaient des couvents et étaient des concurrents détestés pour le nouvel ordre fondé par le Buddha. On peut conclure de ce fait que les Jainas et les Bouddhistes ne présentaient que peu de différences extérieures, car une concurrence n'est possible qu'entre semblables. On peut ajouter que les Hindous donnent le même nom aux deux sectes, bien qu'ils n'ignorent pas la différence qui existe entre elles. Les recherches de ces derniers temps ont prouvé que le personnage reconnu comme fondateur du Jainisme encore existant, Vardhamâna, surnommé Jñâtaputra, et désigné ordinairement par le titre de Mahâvîra, c'est-à-dire « grand héros, grand homme », était un contemporain un peu antérieur du Buddha [1].

Il est hors de doute qu'on trouvait souvent placés à la tête de ces congrégations des hommes issus de familles brahmaniques, mais ce n'était pas toujours le cas, et dans aucun cas, le développement du monachisme et son extension dans les différentes classes sociales ne peuvent être mis au compte de la caste brahmanique, qu'on lui en fasse d'ailleurs un mérite
15 ou un reproche. * Le branle, néanmoins, doit avoir été donné par les savants, et leurs idées, telles que nous les trouvons dans les Upanishads, contiennent l'expression la plus élevée et la plus noble de la conscience intellectuelle et morale de l'Indien dans l'époque qui précéda et suivit immédiatement la naissance du Bouddhisme. Un savant français [1] a bien saisi le caractère des Upanishads, en disant :

« Ce sont surtout des exhortations à la vie spirituelle, exhortations troubles et confuses, mais présentées parfois avec une haute et saisissante émotion. Il semble que toute la vie religieuse de l'époque, si absente de la littérature ritua-

1. Au fond, Colebrooke l'avait déjà démontré, mais d'après des données incomplètes. De nos jours, H. Jacobi a donné, dans la préface de son édition du Kalpasûtra, une démonstration plus complète de l'antériorité du Jainisme.

*. M. A. Barth, dans son ouvrage *les Religions de l'Inde.*

liste, se soit concentrée dans ces écrits. Le ton qui y domine, surtout dans l'allocution et dans le dialogue, où il est parfois empreint d'une singulière douceur, est celui de la prédication intime. Sous ce rapport, rien, dans la littérature des brahmanes, ne ressemble à un Sûtra bouddhique comme certains passages des Upanishads, avec cette différence toutefois que, pour l'élévation de la pensée et du style, ces passages dépassent de beaucoup tout ce que nous connaissons jusqu'ici des sermons du Bouddhisme. »

La douceur de ton, dont parle l'auteur, est tout à fait en rapport avec l'esprit de mansuétude qui nous frappe si souvent dans la morale de différentes sectes indiennes. Le calme, la patience, la piété, la bienveillance, l'amabilité, voilà des vertus que nous trouvons constamment recommandées dans les écrits, anciens ou récents, des Indiens. Beaucoup plus que chez tout autre peuple on voit se placer au premier plan le souci scrupuleux avec lequel ils évitent de faire du mal à quelque créature que ce soit (*ahiṁsâ*). Avec cette mansuétude, la dureté de la loi pénale indienne forme un contraste singulier, et aussi, quoique à un moindre degré, le langage orgueilleux de la vertu chevaleresque et de l'honneur militaire, tel qu'on le trouve dans les épopées.

Malgré ces contradictions, telles qu'on en trouve d'ailleurs dans tous les siècles, chez tous les peuples, on peut dire que la douceur, ou, si l'on veut, *une certaine mollesse d'âme, est 16
le sentiment dominant qui anime la morale indienne. Que cette tendance soit due exclusivement ou surtout à l'influence des brahmanes, voilà ce qu'il est plus facile de dire que de prouver, car nous ne devons pas oublier que les savants ont pris une part aussi grande à la composition des codes et des épopées qu'à celle des écrits philosophiques. Ils n'ont fait qu'exprimer en paroles ce qui vivait dans l'âme du peuple indien, au moins dans les classes élevées. L'exemple du Buddha, qui est dit un *kshatriya*, suffit d'ailleurs à prouver que la mansuétude et la charité n'étaient pas considérées

comme des vertus exclusivement propres aux brahmanes. On se rapprocherait peut-être encore davantage de la vérité, en disant que la douceur aussi bien que l'orgueil distinguaient la classe savante de l'Inde, que l'orgueil à la fois et la générosité chevaleresque étaient propres à la classe militaire, tandis que les classes moyennes et inférieures avaient pour vertu distinctive la mansuétude. On comprend que l'exagération de ces caractères, par laquelle ils deviennent des vices, sera en raison directe des vertus correspondantes.

Après cette introduction, destinée à placer le lecteur dans l'atmosphère morale et intellectuelle où s'est formée la doctrine du Bouddha, nous passons au récit de la vie et des actions du *Grand Moine*.

LIVRE PREMIER

LE BOUDDHA

CHAPITRE PREMIER

LA LÉGENDE DU BOUDDHA

* L'histoire du Bouddha nous est parvenue sous forme de 17
légende. De deux choses l'une : ou bien ses admirateurs enthousiastes, non contents de la simple grandeur humaine du Maître, ont, malgré eux peut-être, entouré son image d'une gloire et sa personne même d'une splendeur royale, même divine ; ou bien tous les traits distinctifs du Docteur Suprême de chaque secte païenne [1] — invariablement un dieu sous forme humaine — appartiennent au Maître de plein droit, et dès l'origine, parce qu'il est un être divin.

Avec les données dont nous disposons actuellement, il est, pour le moment, impossible de déterminer nettement ce qui est historique dans la légende et ce qui ne l'est pas. Il est vrai que la plupart des traits mythiques dans la légende

1. Par Indiens païens nous entendons tous ceux qui reconnaissent le Veda comme source principale de leur foi. Nous employons ce terme, non en signe de mépris — cette intention est loin de nous — mais faute de mieux. L'expression « Hindous », employée par d'autres, donne lieu à des équivoques.

ne sont pas difficiles à reconnaître, mais nous ne sommes nullement sûrs que le résidu que nous obtenons, après la séparation de ces éléments mythiques, soit purement histo-
18 rique. * En tout cas, nous devons prendre connaissance de la légende, telle qu'elle a été admise dans l'Église bouddhique. Même si l'élément mythique, autrement dit divin, ne faisait pas partie de l'histoire véritable du Maître, il n'en resterait pas moins une partie de l'histoire de l'esprit bouddhique, par conséquent un épisode du développement intellectuel de l'humanité. Sans l'apparition d'un Maître, sans doute, le Bouddhisme ne serait pas né, mais, sans l'imagination de ses disciples, la doctrine n'eût pas exercé une attraction si puissante sur tant d'âmes pieuses. Ce n'est pas seulement par ce que le Bouddha a été, a dit, a fait en réalité, mais aussi par ce qu'il est censé avoir été, avoir dit, avoir fait, que le Bouddhisme a conquis tant d'âmes.

Nous avons pris pour base de la biographie légendaire du Maître la tradition de la partie méridionale de l'Église [1], non parce que la valeur historique en est plus grande que celle des renseignements d'origine septentrionale, mais parce que nous croyons y voir un reflet plus pur du Bouddhisme primitif. Cependant, nous résumerons parfois aussi la tradition septentrionale. Nous essayerons de traiter la matière de telle sorte que le lecteur puisse juger lui-même de la valeur des différents récits [2].

1. Parmi les Bouddhistes méridionaux, dont les livres sacrés sont rédigés en pali, on compte, comme on sait : les Singalais, Birmans, Siamois et Annamites ; parmi les Septentrionaux, dont la langue sacrée est le sanscrit : les Népalais, Tibétains, Chinois, Mongols, Kalmouks, Japonais et quelques centaines d'habitants de l'île de Bali ; autrefois, les Bouddhistes du Cambodge, de Sumatra et de Java. On voit que les termes « Méridionaux » et « Septentrionaux » ne sont pas tout à fait exacts.

2. Les principales sources méridionales consultées pour la légende sont : 1. l'introduction aux Jâtakas, qui ne va pas plus loin que l'inauguration du couvent fondé par Anâthapiṇḍika à Çrâvastî ; jusqu'à ce point, notre récit n'est guère qu'une traduction parfois un peu écourtée de cette introduction ; 2. les notices éparses dans le Mahâ-Vagga et dans le Culla-Vagga ; 3. les

*D'après la tradition généralement admise, les Bouddhistes 19
croient que, dans les innombrables âges du monde qui ont précédé le Bhadrakalpa (âge du salut) actuel, il y a eu un nombre indicible de Bouddhas, c'est-à-dire « éveillés, sages, docteurs ». Au sujet de tous ces Bouddhas, ils n'ont à peu près rien à raconter; ce n'est que sur les vingt-quatre Bouddhas qui ont précédé le fondateur de leur doctrine, Gautama-bouddha, qu'ils donnent quelques détails, que nous pouvons passer ici sous silence. Pendant un laps de temps incommensurablement long, celui qui était destiné à devenir un jour, sous le nom de Gautama-buddha, le sauveur du monde, s'était préparé à cette tâche sublime. Après s'être, dans les renaissances successives, élevé de plus en plus dans la sagesse, il avait atteint le rang de Bodhisatva, c'est-à-dire d'une personne destinée à paraître comme Bouddha sur la scène du monde. C'est à ce moment que commence réellement la biographie légendaire du futur Seigneur de la communauté.

Les Bouddhistes septentrionaux ont l'habitude de partager l'histoire de leur Seigneur et Maître en douze époques, à savoir : 1. Résolution de descendre du ciel sur la terre [1];

Nikâyas; 4. le Parinibbâna-sutta; 5. quelques morceaux dans le commentaire du Dhammapada. Des renseignements de seconde main sont : 1. la légende birmane de Gautama, traduite par Bigandet, qui correspond souvent mot à mot à l'introduction aux Jâtakas, jusqu'au point où celle-ci s'arrête; 2. Hardy, *Manual of Buddhism*, ouvrage puisé à des sources singalaises qui s'écartent souvent de l'introduction des Jâtakas, et, par conséquent, de Bigandet; 3. quelques morceaux dans les notes de Burnouf au *Lotus de la bonne Loi*. — Pour la tradition septentrionale, nous avions à notre disposition : 1. le Lalitavistara; 2. le Mahâvastu (édition Senart); 3. le Buddhacarita d'Açvaghosha. Des renseignements de seconde main sont pris dans : 1. Schiefner, *Tibetische Lebensbeschreibung Çâkyamunis;* 2. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien;* 3. Rockhill, *Life of the Buddha.*

1. Le mot original pour « descendre », sanscrit *avatarati*, signifie d'ordinaire « paraître, faire son apparition ». Là où il est question d'un *avatâra* du soleil, on ne peut même le traduire autrement que par : « lever, apparition ». Comme un grand nombre de dogmes ecclésiastiques et théologiques sont bâtis sur des expressions équivoques et mal comprises, il peut, parfois, être utile d'avoir présente à l'esprit la signification ordinaire des mots.

2. Conception; 3. Naissance et première enfance ; 4. Preuves de capacité extraordinaire ; 5. Mariage ; 6. Abandon de la famille et renoncement au monde ; 7. Vie monastique ; 8. Combat contre le Malin ; 9. Triomphe et arrivée à la sagesse suprême ; 10. Prédication de la doctrine de la Délivrance et propagande ; 11. Mort bienheureuse ; 12. Funérailles et partage des reliques.

Nous suivrons cette division en partie, mais non servilement, pour des raisons d'arrangement extérieur.

20 * 1. — Résolution de descendre du ciel sur la terre.

Depuis longtemps déjà le Bodhisatva avait séjourné dans le ciel des bienheureux, lorsque les habitants du céleste séjour le prièrent de descendre sur terre comme sauveur du monde. Le Bodhisatva, après s'être demandé dans quel âge du monde, dans quelle partie du monde, dans quel pays, dans quelle famille et de quelle mère il naîtrait [1], répondit favorablement à l'humble demande des dieux et des anges, et résolut que son incarnation aurait lieu dans l'âge actuel du monde, dans la partie du monde nommée Jambudvîpa [2], dans le pays de Madhyadeça, dans la famille du roi Çuddhodana, et que sa mère serait la reine Mâyâ.

La Madhyadeça est cette partie de l'Inde qui est délimitée à l'Orient par le Bengale, au midi par le Vindhya, à l'ouest par le Panjâb et l'Indus, au nord par l'Himâlaya. Non loin des derniers contreforts de cette chaîne, au nord-ouest de la ville actuelle d'Audhe (Faizâbâd), se trouvait la ville de Kapilavastu, où régnait Çuddhodana, de la race chevaleresque des Çâkyas. Sa femme, la chaste Devî Mâyâ ou Mahâmâyâ (c'est-

1. Le Lalitavistara, p. 20, ne mentionne que les quatre premières questions. De même, Mahâvastu, I, 142 ss, 197 ; II, 3.

2. Les limites de cette partie du monde sont mal fixées ; chez les Bouddhistes, elle ne comprend que l'Inde.

à-dire Grande Mâyâ), était, par ses grandes vertus, digne de devenir la mère de Bodhisatva. Dans une existence antérieure, à une époque très éloignée, elle avait un jour offert un don, en signe d'hommage, au Bouddha d'alors, Vipaçyin, en disant : « Je vous offre ceci, dans l'espérance que je puisse devenir un jour la mère d'un Bouddha qui, comme vous, illuminera le monde. » Ce vœu devait maintenant s'accomplir, et le Bodhisatva descendre dans son sein.

2. — Conception.

Les habitants de Kapilavastu avaient l'habitude de célébrer une fête qui durait du 7 au 14 du mois d'Âshâḍha (juin-juillet [3]). *Lorsque cette semaine de réjouissance eut com- 21
mencé, la vertueuse Mâyâ s'était abstenue de prendre part à la gaieté bruyante des citadins, bien qu'elle eût célébré la fête en toute décence et jeûnant. Le jour avant la pleine lune, elle prit un bain d'eau parfumée et distribua de riches aumônes parmi les pauvres. Ensuite, elle revêtit un habit magnifique, prit un repas exquis, remplit les pieux devoirs fixés pour les jours saints [1] et se rendit ensuite dans sa chambre à coucher.

Endormie, la reine eut un rêve : les quatre souverains divins des points cardinaux l'enlevèrent avec son lit et la portèrent sur l'Himâlaya, où ils la déposèrent sous l'ombrage d'un arbre à larges branches ; puis ils s'écartèrent respectueusement. Survinrent les quatre femmes de ces souverains, qui emmenèrent la reine au lac Anavatapta, où ils lui firent prendre un bain, afin de la purifier de toute souillure

3. Le Lalitavistara, p. 62, ne dit rien de cette fête et place la conception au printemps, au jour de pleine lune du mois de Vaiçâkha (avril), au commencement du printemps, au moment où la lune était dans la constellation Pusha ou Tishya. Le Mahâvastu, II, 8 (comp. I, 205) donne les mêmes indications, mais n'a pas le nom du mois.

1. C'est-à-dire les jours de sabbat, dont il y en a quatre en un mois : jour de nouvelle lune, de pleine lune, 8e et 22e jour.

humaine. Après le bain, elle fut revêtue d'un vêtement céleste, ointe et ornée de fleurs célestes. Ensuite, on la conduisit vers une Montagne d'argent, au milieu de laquelle était une grotte d'or, arrangée comme un palais, et on la déposa sur un lit de repos, dont la tête était tournée vers l'Orient. A ce moment, le Bodhisatva prit la forme d'un Éléphant Blanc, quitta la montagne d'or sur laquelle il se trouvait, monta sur la Montagne d'Argent, entra avec un lis d'eau blanc dans sa trompe, et accompagné d'un bruit formidable, dans la grotte d'or, et après avoir fait trois fois le tour du lit de repos, en prenant la droite, en signe de respect, il ouvrit le flanc droit de la reine, et entra ainsi dans son sein.

Le lendemain matin, la reine, réveillée, raconta ce songe [2] à son mari, qui fit venir immédiatement soixante-quatre brah-
22 manes, *afin de savoir ce que voulait dire le songe. Les brahmanes dirent : « Ne soyez pas inquiet, ô Roi ; la reine a conçu et mettra au monde un fils, non une fille, S'il vit dans le monde il deviendra un Roi qui sera le maître de la terre [1] ; s'il renonce au monde, il deviendra un Bouddha et fera briller sa lumière dans l'Univers. »

Au moment de la conception du Bodhisatva dans le sein de sa mère, la nature entière fut en mouvement, et l'on aperçut trente-deux présages : une lumière incomparable illumina tout l'Univers ; les aveugles, comme désireux de com-

2. D'après Lalitav. 63, la reine, après son réveil, se rend au bosquet d'açokas (*Jonesia*), et y fait venir son mari.

1. Le mot *cakravartin* signifie au fond « un homme qui gouverne (*vartayati*), un district ou un cercle » (*cakram*). Cette signification de *vartin* étant tombée en oubli, on donna au mot le sens « d'homme qui fait rouler une roue » ou « dont la roue roule sur la terre », et l'on y attacha le sens de « maître du monde », tandis que le mot, comme nous avons dit, ne signifie que « régent, gouverneur ». Par une sorte de jeu de mots usité en rhétorique, on appliqua le mot aussi au soleil, dont la roue ou le disque (*cakra*) roule. De pareilles plaisanteries, qui reposent sur un abus de l'étymologie, sont aussi fréquentes dans la mythologie indienne que dans l'ancien droit romain.

templer la splendeur du Bodhisatva, virent ; les sourds purent entendre, les muets parler ; les bossus devinrent droits ; les boiteux marchèrent ; les hommes et les animaux recouvrirent leur liberté ; le feu des enfers s'éteignit ; les habitants du royaume des ombres sentirent leur faim et leur soif s'apaiser ; les animaux déposèrent leur crainte ; toutes les créatures guérirent de leurs maladies ; toutes les créatures devinrent aimables ; les chevaux se mirent à hennir, les éléphants à rugir avec un bruit agréable ; les instruments de musique rendirent des sons sans qu'on en jouât ; les bracelets et autres bijoux des gens se mirent à tinter ; toutes les régions de l'horizon s'éclaircirent ; la pluie tomba en gouttes, bien que ce ne fût pas la saison ; l'eau sortit en bouillonnant de la terre ; les oiseaux cessèrent leur vol à travers l'air ; les rivières s'arrêtèrent dans leur course ; l'eau de la mer devint douce et se couvrit de roses d'eau de diverses couleurs ; toutes les fleurs s'ouvrirent ; aux troncs, aux branches, * aux 23
feuilles des arbres se montrèrent des roses [1] ; des roses merveilleuses sortirent du sol rocailleux ; des fleurs pendantes se montrèrent dans l'air ; partout on vit tomber une pluie de fleurs ; dans l'air retentirent des sons d'une musique céleste ; toutes les sphères étaient comme enveloppées de couronnes de fleurs, comme ornées de festons, entourées de plumes flottantes, imprégnées de l'odeur de fleurs et de parfums, délicieusement belles à voir [2].

Pendant la grossesse, quatre anges, l'épée à la main, étaient constamment là pour protéger la mère et l'enfant contre des malheurs ou des accidents. Toujours calme et contente, libre de toutes les maladies du corps, la reine

1. Dans le texte on emploie le mot *paduma*, qui signifie d'ordinaire le *nelumbium*, mais qui, dans le langage de la rhétorique, répond parfaitement à notre rose. Il est du reste évident qu'il ne peut être question ici de véritables *nelumbiums*.

2. Dans le Lalitav. 87, on a de même le nombre officiel de 32 présages, qui ne correspondent cependant qu'en partie à ceux décrits dans le texte.

garda dans son sein, comme dans un reliquaire, son enfant, qui reposait là comme un fil blanc dans une pierre précieuse transparente. Pendant dix mois, elle porta, avec les plus grandes précautions, ce trésor précieux, comme on porte un vase plein d'huile.

3. — Naissance et première enfance.

Quand les temps furent remplis, Mâyâ manifesta à son époux le désir de visiter ses parents dans la ville de Devahrada. Le roi se rendit volontiers à ce désir. Immédiatement, il fit aplanir la route qui va de Kapilavastu à Devahrada, et la fit orner, des deux côtés, de bananiers, de vases pleins d'eau, de drapeaux et de banderoles. Puis, il fit placer la reine dans une chaise à porteurs [3] en or, et la laissa partir, accompagnée d'une grande escorte.

Entre les deux villes, il y a un parc avec de grands arbres, nommé le Bois-Lumbinî. Dès que la reine fut arrivée là, les arbres s'ornèrent de fleurs magnifiques, tandis que des abeilles de toutes sortes bruissaient parmi les branches et sur les fleurs, et que des volées d'oiseaux voletaient alentour en faisant entendre un joyeux ramage. C'était comme si tout le bois était en fête, en l'honneur de l'approche d'un roi puissant.

24 *En voyant ce spectacle, Mâyâ sentit naître chez elle le désir de se délasser dans le bois. Elle se fit porter par son escorte près d'un grand arbre, et étendit la main afin d'en saisir une des branches [1]. La branche s'abaissa d'elle-même et pendant qu'elle la saisissait en étendant la main, le

3. Dans le Lalitav. c'est un char.

1. Le Lalitav. 94, raconte que la Reine descend du char et est frappée, en se promenant avec sa suite, par la vue d'un arbre, chargé de toutes sortes de bijoux. Comme en flottant dans l'air, elle étend le bras, qui s'avance *comme un éclair* vers la branche, qui s'abaisse d'elle-même. L'enfant sort de son flanc droit.

moment de son accouchement était venu. Sa suite étendit un rideau autour d'elle, pendant qu'elle mettait un fils au monde, debout, la main appuyée sur la branche de l'arbre, et non, comme d'ordinaire les femmes, couchée ou assise. Quatre anges du ciel le plus élevé saisirent l'enfant dans un rets d'or et le montrèrent aux regards de la mère, en disant : « Réjouissez-vous, Reine ! un noble fils vous est né. »

C'est ainsi que naquit le Bodhisatva, non souillé d'impuretés, mais parfaitement pur et éclatant de lumière. Néanmoins, en signe d'hommage, des jets d'eau tombèrent du ciel, afin de rafraîchir le Bodhisatva et sa mère.

Des mains des quatre anges du ciel le plus éloigné et le plus élevé, le nouveau-né passa entre celles des souverains des quatre points cardinaux, et ceux-ci le rendirent à leur tour aux hommes. Subitement, à ce moment, l'enfant s'arrache aux mains de ces derniers, se met debout sur le sol et regarde vers l'Orient : plusieurs milliers de sphères se déroulent à ce moment pour former une grande plaine. Alors les dieux et les hommes, rendant hommage par des fleurs et des parfums, s'écrièrent : « Être sublime ! nul dans l'univers ne vous égale, bien loin de pouvoir vous surpasser ! »

Après que le Bodhisatva eût promené ses regards dans toutes les directions et qu'il eût vu qu'il n'avait pas d'égal, il fit sept pas vers le Nord, tandis que le grand Brahma et d'autres dieux, en serviteurs, lui portaient les insignes de la dignité royale. Au septième pas, * il s'arrêta et s'écria d'une 25
voix triomphante : « Je suis le plus haut placé dans ce monde ! » puis, il fit entendre encore d'autres cris de joie, pareils à ceux que poussent des héros quand ils marchent au combat [1].

1. Récit un peu différent Lalitav. 97 : « Je suis le plus sublime dans le monde, je suis le plus illustre dans ce monde ! ceci est ma dernière naissance ; je mettrai fin à la renaissance, à la vieillesse, à la mort, à la douleur. » Puis le récit ajoute : « Après avoir fait sept pas vers le Nord, il s'écria : « Je serai

De même que la conception, la naissance du Bodhisatva fut accompagnée de 32 présages, et au même moment que lui naquirent sa future femme Yaçodharâ ou Yaçovatî [2] et son neveu Ânanda, destiné à devenir un jour son disciple favori ; en outre, ses compagnons Chanda [3] ou Chandaka et Udâyin ou Kâlodâyin et son cheval Kanthaka, qui joueront tous un rôle dans l'histoire. En même temps, le grand arbre Bodhi sortit du sol à Uruvilvâ, et l'on vit paraître quatre trésors, dont l'un avait un mille, le second une demi-heure, le troisième trois milles et le quatrième une heure de circonférence [4].

Peu après la naissance, l'enfant fut amené du bois Lumbinî à Kapilavastu par les habitants de cette ville et ceux de Devahrada [5]. Sur ces entrefaites, il y eut une grande joie dans les cieux, quand on s'y aperçut que le roi Çuddhodana venait d'avoir un fils, qui était destiné à s'asseoir un jour sous l'arbre de l'Éveil et de la Connaissance, et à y devenir
26 un Bouddha. Juste à ce moment, le sage Devala [6], *qui avait parcouru les huit degrés de la science, entra dans le ciel.

le plus haut placé de tous les êtres. » Puis, après avoir fait autant de pas dans la direction du nadir, il s'écria : « Je détruirai le Malin et l'armée du Malin ; je révélerai la grande loi, qui, comme une pluie, éteindra le feu de l'enfer, au profit de tous les habitants du monde souterrain. »

2. Un autre nom qu'on lui donne est Bimbâ ou Bimbâ-Devî ; Mahâ-bodhivaṁsa, 20. Chez les Septentrionaux, on trouve comme second nom Gopâ ; voir *Tib. Leb.* 236.

3. En pali : Channo.

4. La biographie tibétaine (Schiefner, 235) assure qu'au même moment dans les quatre grandes villes naquirent quatre enfants, qui, à leur apparition dans la vie, illuminèrent les régions de l'horizon. Ce furent : Prasenajit, fils de Brahmadatta, à Çrâvastî ; Bimbisâra, fils de Mahâpadma, à Râjagṛha ; Udayana, fils de Çatânîka, à Kauçâmbî ; Pradyota, fils d'Anantanemi, à Ujjayinî. Tous ces personnages jouent un rôle dans la légende.

5. D'après Lalitav, le nouveau-né reste pendant une semaine dans le bois, avec la foule.

6. Nommé aussi Kâla-Devala et ailleurs Asita-D., c'est-à-dire Devala le Noir ; chez les Bouddhistes septentrionaux, il s'appelle d'ordinaire Asita. Il est le révélateur mythique d'un manuel d'astrologie, et bien connu comme tel dans la littérature des Indiens païens.

Étonné de la joie bruyante qui y régnait, il demanda quelle en était la cause. « Eh bien », fut la réponse, « le roi Çuddhodana a eu un fils qui, un jour, assis sous l'arbre Bodhi, deviendra un Bouddha et agrandira l'empire de la Loi, et il nous sera donné de voir ce Bouddha et d'apprendre sa Loi. C'est pourquoi nous sommes si joyeux. »

A peine l'ermite eut-il entendu ce récit, qu'il descendit du ciel sur la terre et s'en alla en toute hâte vers la demeure royale à Kapilavastu, où il prit place sur le siège qui lui fut indiqué, et dit : « J'apprends, ô roi, qu'un fils vous est né. Je le verrais volontiers. » Le roi donna ordre qu'on revêtît l'enfant de ses habits de fête et qu'on le lui apportât. Le Bodhisatva nouveau-né ayant été amené, il fut présenté par son père à l'ermite, afin qu'il saluât celui-ci respectueusement. Mais l'enfant tourna ses pieds [1] en haut et les plaça sur la chevelure touffue de l'ascète, car il serait inconvenant qu'un Bodhisatva s'humiliât devant qui que ce fût. Devala, qui comprenait ce que cela signifiait, se leva de son siège, porta les mains jointes respectueusement à son front, de sorte que le roi, voyant ce spectacle extraordinaire, rendit hommage à son propre fils et se prosterna devant lui.

Devala, qui possédait la faculté de se rappeler tout ce qui s'était passé dans les quarante derniers âges du monde et de prévoir ce qui se passerait dans les quarante âges suivants [2], examina les signes au corps du Bodhisatva * et finit 27

1. En sanscrit, le mot qui signifie « pied » signifie aussi « rayon ».

2. Cependant, il ne put deviner la cause de la joie des dieux dans le ciel. Il ne faut point croire que ces sortes de contradictions, qui se rencontrent constamment, aient pu échapper à l'attention des conteurs bouddhiques. S'ils n'en ont pas moins respecté ces absurdités apparentes, c'est parce que, par vénération pour la légende, ils n'en ont pas, au moins sciemment, effacé les traits. En effet, s'ils n'ont pas agi d'une façon critique, ils ne se sont pas non plus rendus coupables de fausse critique. Rien de plus contraire au véritable esprit critique que cette soi-disant critique des légendes, qui n'est autre chose qu'une conséquence d'idées vagues sur l'essence de la légende et l'essence de l'histoire. On *critique* un récit historique, mais on *explique* un

par arriver, après quelque réflexion, au résultat que l'enfant était destiné à devenir un jour un Bouddha. Cette prévision lui causa de grandes joies. Mais, comme il se demanda immédiatement après s'il aurait le privilège de contempler le Bodhisatva dans sa complète splendeur de Bouddha, il comprit qu'il serait déjà mort avant ce temps et éclata en sanglots. Les personnes présentes, ne comprenant pas la cause de ce passage subit de la joie à la tristesse, demandèrent au vénérable vieillard s'il craignait que le jeune prince n'éprouvât quelque malheur. « Non », répondit Devala ; « il n'éprouvera aucun malheur ; il deviendra sans doute un Bouddha. » — « Pourquoi pleurez-vous alors ? » — « Par ce que je n'aurai pas la joie de voir une telle personne dans sa qualité de Bouddha. Je crois que c'est là pour moi un grand malheur, et c'est pourquoi je ne puis éviter de me plaindre moi-même. » Après avoir proféré ces paroles, il se plongea dans la méditation, afin de voir si nul de ses parents ne pourrait goûter la joie qui lui était refusée. Ses pensées tombèrent sur son neveu Nâlaka [1]. Le vieillard se rendit en toute hâte à la maison de sa sœur et lui demanda : « Où est ton fils Nâlaka ? » — « A la maison, Monsieur mon frère. » — « Appelle-le, alors » dit-il. Le jeune homme survint, et son oncle lui dit : « Mon cher garçon ! dans la maison du roi Çuddhodana est né un fils, qui deviendra un Bouddha : dans trente-cinq ans il deviendra Bouddha et tu auras l'avantage d'en pouvoir être témoin. En

mythe ou une légende ; si l'on ne sait pas si un récit est du domaine de l'histoire ou de celui de la légende, on se borne à *raconter*.

1. Même nom Mahâvastu, II, 33, mais dans le Lalitav. Naradatta. De ce dernier nom, la forme Nalaka (non, il est vrai Nâlaka) peut être un diminutif, conforme à quelque dialecte local. La version du Lalitav., un peu divergente de celle donnée dans le texte, revient à ceci : Dès que le vieil Asita eut compris, d'après la joie des dieux, que Çuddhodana avait eu un fils orné des 32 signes de grandeur future, il appela son neveu Naradatta, lui communiqua l'heureuse nouvelle et se rendit avec lui, en descendant du ciel, à Kapilavastu. La prophétie d'Asita correspond, pour le fond et pour la forme, à la prédiction des brahmanes lors du baptême, dont nous parlerons plus loin.

attendant, tu dois, dès maintenant, entrer en religion[2]. » *Le 28
jeune homme, convaincu que son oncle ne lui donnerait jamais un mauvais conseil, obéit à cette injonction, se procura des vêtements de moine et un pot à aumônes, se fit raser les cheveux et la barbe, revêtit l'habit rougeâtre[1], et, après avoir en pensée rendu hommage au Bodhisatva, il se rendit à l'Himâlaya, où il vécut en ascète. Plus tard, lorsque le Tathâgata eut atteint la suprême et parfaite sagesse, Nâlaka alla le voir, entendit sa prédication et retourna à l'Himâlaya, où il atteignit la dignité d'Arhant (Grand-Maître), et où, sept mois plus tard, arrivé au but de sa carrière, debout près de la Montagne d'Or, il entra dans le Nirvâṇa parfait.

Le cinquième jour après la naissance, selon la coutume, l'enfant fut baptisé et reçut un nom. Pour cette occasion, le palais fut parfumé de toutes sortes de substances odoriférantes et parsemé de fleurs et de graines grillées. Cent-huit brahmanes, complètement versés dans l'étude des trois Vedas, furent invités à cette fête et régalés de mets esquis. Parmi eux il y en avait huit qui excellaient dans l'art de prédire l'avenir d'après les signes du corps. Leurs noms étaient : Râma, Dhvaja, Lakshaṇa, Mantrin, Kauṇḍinya, Bhoja, Suyâma et Sudatta. C'étaient les mêmes qui avaient, lors de la conception, expliqué le sens du rêve de la Reine.

Après avoir examiné attentivement les signes, sept d'entre eux n'aboutirent qu'à ce dilemme : « Un homme avec de tels signes, s'il reste dans le monde, devient un maître du monde; s'il entre en religion, il devient un Bouddha. » Pen-

2. Dans le Lalitav., Asita dit : « Quand tu apprendras, Naradatta, que le Bouddha a paru dans le monde, pars alors et deviens un moine errant sous son commandement. Ce sera pour toi un avantage, un profit et une joie à jamais. »

1. Chez les Bouddhistes du Midi, la couleur de l'habit est d'ordinaire jaune ; chez ceux du Nord, elle est d'ordinaire rouge. Nous avons adopté un moyen-terme.

dant qu'ils s'étendaient sur toutes les splendeurs d'un maître du monde, le plus jeune des huit, l'étudiant Kauṇḍinya [2], remarqua sur le corps de l'enfant les signes distinctifs d'un
29 Bouddha, * et avec une pleine conviction, il prophétisa qu'il n'y avait qu'une possibilité, que l'enfant ne pouvait devenir qu'un Bouddha, qui ferait briller sa lumière dans le monde.

L'enfant reçut le nom de Siddhârtha ou, selon d'autres, Sarvârthasiddha [1].

Dès que les brahmanes qui avaient assisté au repas de baptême furent revenus chez eux, chacun d'eux [2] appela son fils, disant : « Nous sommes déjà très âgés et probablement nous ne verrons plus le moment où le fils du roi Çuddhodana arrivera à l'omniscience, mais ton cas est différent ; tu dois avoir soin, dès que le prince en sera venu là, de te faire admettre dans son ordre. »

En effet, les vieux brahmanes ne furent pas témoins de cet événement heureux : ils moururent tous avant de l'avoir vu, à l'exception de Kauṇḍinya, qui était d'ailleurs jeune et fort. Celui-ci renonça au monde, et, dans ses pérégrinations, il arriva un jour à Uruvilvâ [3] : l'endroit lui plut et lui sembla un lieu propice pour y fixer sa demeure. Lorsque, plusieurs années plus tard, il apprit que le prince Siddhârtha avait revêtu la robe de moine, il s'empressa de communiquer cette nouvelle aux sept fils des brahmanes, leur assura que le prince arriverait un jour à la dignité de Bouddha et leur rappela l'exhortation pressante de leurs pères. Trois d'entre eux ne se laissèrent pas persuader ; les quatre autres, avec Kauṇḍinya en tête, entrèrent en religion. Ce sont là les cinq qui figurent plus tard dans l'histoire sous le nom des Cinq Pères

2. En pali : Kondañño.

1. Ce dernier nom est celui qui est le plus en usage chez les Bouddhistes du Nord ; d'après le Lalitav., il fut donné par le père, mais on ne dit pas quel jour ni où ; il semble ressortir, du récit un peu confus, que le nom fut donné à l'enfant dans le bois Lumbinî.

2. A l'exception de Kauṇḍinya, qui était encore étudiant et célibataire.

3. En pali : Uruvela.

vénérables, ou des Cinq. — Revenons maintenant au Bodhisatva.

Lors de la prédiction des brahmanes, Çuddhodana ne put s'empêcher de demander quels motifs porteraient son fils à choisir la vie monastique. La réponse fut que la résolution du prince serait la conséquence de quatre apparitions * qui 30
frapperaient son attention. A la question quelles seraient ces quatre apparitions, on répondit : « celle d'un vieillard, d'un malade, d'un mort et d'un religieux ». A peine le roi eut-il appris ceci, qu'il résolut de prendre soin que son fils n'eût jamais l'occasion de voir une de ces quatre apparitions, car c'était son désir ardent que Siddhârtha pût devenir un souverain puissant, dont l'empire s'étendrait sur les quatre parties du monde et les 2,000 îles. C'est pourquoi on plaça des sentinelles dans toutes les directions, à la distance d'un mille du palais, afin d'empêcher qu'un individu dans un de ces quatre états ne frappât les yeux du prince.

Le même jour, 8,000 membres de la race des Çâkyas, qui assistaient à la cérémonie, firent le vœu, qu'en tout cas, que le prince devînt un jour Buddha ou roi, ils céderaient leurs fils pour faire partie de sa suite. Dans le premier cas, il aurait autour de lui une escorte de moines de race chevaleresque ; dans le second cas, une suite de princes [1].

Une semaine après sa naissance, l'enfant perdit sa mère, comme tout Buddha, du reste, perd sa mère à cet âge [2]. Après sa mort, Mâyâ fut admise dans le ciel des Bienheureux.

Quelques-uns disent, que la mère mourut parce que son cœur se brisa lorsque son fils sortit, ayant la taille d'un homme fait et complètement développé [3].

1. Le *Lalitav.* raconte que 8,000 fillettes, nées le même jour que le Buddha, lui furent données pour le surveiller et le servir.

2. Même détail *Udâna*, 5, 2, et *Mahâvastu*, II, 3.

3. Ce détail, en apparence absurde, mais par cela même authentique, de la légende, se trouve *Lalitav.*, 112. Le sens du récit est plus nettement indiqué,

Le roi eut soin que des femmes d'une beauté extraordinaire, sans aucun défaut, fussent chargées, comme nourrices et bonnes d'enfant, des soins à donner au Bodhisatva [4], et c'est ainsi que l'enfant, toujours entouré d'un nombreux personnel féminin, put croître au milieu de la splendeur et du luxe.

31 * 4. — Signes de facultés extraordinaires.

Un jour [1], le roi Çuddhodana alla célébrer la fête du labourage, au commencement de l'époque des semailles. La ville entière, magnifiquement ornée, avait l'air d'une demeure des dieux. Tous les valets de ferme, laboureurs, etc., se réunirent à la cour, ayant endossé des habits neufs et ornés de fleurs et de guirlandes, tandis qu'à la ferme du roi on préparait un millier de charrues. Il y avait en outre 799 charrues, attelées de bœufs et ornées d'argent; mais la charrue destinée au roi était ornée d'or et de pierres précieuses ; les cornes des bœufs, les cordes du joug et le bâton pour piquer les bœufs, étaient dorés. Entouré d'une grande escorte, le roi, prenant avec lui son fils, sortit de la ville.

Sur le champ destiné à être labouré s'élevait un *jambû*, au feuillage touffu et donnant beaucoup d'ombre. C'est sous cet arbre que le roi Çuddhodana fit dresser pour son fils un lit, couvert d'en haut d'un ciel orné d'étoiles d'or et entouré d'un rideau comme d'un mur d'enceinte. Après y avoir laissé une garde, le roi, avec sa suite, se rendit à l'endroit où les charrues étaient prêtes. Là il mit la main à la charrue d'or,

Buddhacar. II, 18. Mâyâ (le crépuscule) disparaît spontanément lors du lever du Soleil. Une autre explication est donnée *Mahâv.* I, 199 = II, 3, analogue à *Jât.* 52 (trad. 65) et à la version birmane, Bigandet, I, 27.

4. La sœur de Mâyâ, la matrone Gautamî, fut chargée d'élever l'enfant qui avait perdu sa mère.

1. Cinq mois après la naissance, d'après la version reproduite par Hardy, *Manual of Buddhism*, 150.

les seigneurs de sa suite prirent les charrues d'argent et les paysans les autres. Alors, le labourage commence. Le roi poussa vaillamment sa charrue à travers les mottes de terre, de manière à traverser toute la parcelle, tantôt de bas en haut, puis de haut en bas. Bref, le travail avançait bien. Les bonnes d'enfant, à la garde desquelles le Bodhisatva avait été confié, curieuses de voir comment le labourage du roi marchait, quittèrent toutes la tente. Quand le Bodhisatva, regardant autour de lui, ne vit personne, il se leva subitement, se mit sur son séant, les jambes croisées, et se plongea, ainsi assis, dans la méditation philosophique, en retenant son haleine.

Cependant, les bonnes tardèrent tellement à revenir, * que 32
les arbres avaient déjà tourné leur ombre en sens contraire, à l'exception de l'arbre *jambû*, qui continuait à répandre son ombre en forme de cercle autour de lui. Lorsque les femmes se rappelèrent enfin qu'elles avaient abandonné le prince, elles revinrent effrayées, soulevèrent brusquement le rideau, et voilà qu'elles virent le Bodhisatva, assis sur son lit, les jambes croisées, tandis que l'arbre le protégeait de son ombre. Elles s'empressèrent de raconter ce miracle au roi, qui accourut, et qui, en le voyant, se prosterna respectueusement devant son fils, en disant : « C'est la seconde fois, mon cher enfant, que je me prosterne devant toi [1] ».

Quelques-uns racontent [2] que les membres plus âgés de la famille des Çâkyas proposèrent un jour au roi de faire porter

1. La version de cette belle légende dans le *Lalitav.* est très divergente. Il n'est pas question de la fête du labourage et de la part qu'y prend le roi. On raconte seulement qu'une fois, au beau mois de mai, le prince fit avec ses camarades une excursion vers un village d'agriculteurs, appartenant à son père. Laissé seul, et assis à l'ombre d'un arbre *jambû*, il se livre à la méditation. On décrit en détail en quoi consistait cette méditation. Le miracle de l'ombre reste le même. Le roi, ne trouvant pas son cher fils, envoie en toute direction pour le chercher et va le trouver quand il a appris le lieu où il séjourne. A cette occasion, il rend hommage à son fils comme dans le texte.

2. Ce récit et le suivant sont empruntés à la tradition septentrionale.

l'enfant au temple. Çuddhodana approuva fortement ce projet et donna ordre à la matrone Gautamî de revêtir le prince de ses vêtements de fête. Au moment où elle se livrait à cette occupation, l'enfant demanda à sa tante où elle voulait le porter, et quand il entendit : au temple, il se mit à rire de bon cœur et déclara, en vers, que ce n'était pas lui qui devait vénérer les dieux, mais que les dieux devaient le vénérer, lui, parce qu'il leur était supérieur : « les dieux et les hommes sauront un jour que je suis moi-même un dieu ». Néanmoins, le petit Bodhisatva, suivi d'une interminable escorte, fut porté au temple, en traversant les rues gaiement ornées. A peine était-il entré que les idoles sans vie se levè-
33 rent de leurs sièges et se jetèrent aux pieds * du Bodhisatva [1]. L'étonnement général que cet événement miraculeux produisit chez les spectateurs, hommes et dieux, fut partagé par la nature elle-même : la terre trembla ; une pluie de fleurs, descendit sur la terre et d'innombrables instruments de musique firent entendre d'eux-mêmes des sons délicieux.

Les mêmes sources racontent aussi l'épisode suivant. Lorsque l'enfant eut atteint l'âge requis pour commencer ses études, il fut conduit avec grande solennité à l'école. La splendeur qui sortait de lui était telle, que le maître d'école, Viçvâmitra, au moment où le jeune Bodhisatva entra dans la salle d'études, tomba la face contre terre, et il serait certainement resté dans cet état si un ange ne l'eût pris par la main et remis sur ses pieds. Les preuves que l'enfant donna de son habileté dans l'écriture, avant même que le maître eût eu l'occasion de l'instruire dans cet art, étaient tellement extraordinaires, que le maître d'école, qui, comme c'est d'ordinaire le cas avec les gens de sa sorte, était quelque peu vaniteux [2], s'écria, dans une stupéfaction profonde : « Celui-ci

1. Pour comprendre ceci, il faut se rappeler que, d'après les idées indiennes, les statues des dieux, bien qu'inanimées en elles-mêmes, peuvent être animées par le dieu qu'elles représentent.

2. La vanité était le péché mignon des maîtres d'école dans l'Inde.

est plus haut placé que tous les dieux ; il est incomparable, sans pareil dans l'Univers ! » Plus tard, lors des exercices de lecture, le pouvoir miraculeux du Bodhisatva ne se démentit pas non plus. Quand, par exemple, les écoliers disaient *a* on entendait le son *a-nityas sarvasaṁskârah* [3], « non permanent est tout ce qui est composé ». Si les élèves prononçaient *î* on entendait : *îtibahulan jagat*, « le monde est plein de misères ». De la même façon, chaque lettre de l'alphabet était suivie d'une parole édifiante et précieuse, tirée de la doctrine de celui qui serait plus tard le Buddha, de sorte que les âmes des 32,000 élèves, assis dans l'école, * furent prépa- 34
rées à recevoir plus tard les vérités salutaires que le Buddha devait prêcher.

5. — Mariage.

Lorsque le prince Siddhârtha eut atteint l'âge de seize ans environ, son père fit bâtir et meubler pour lui trois palais, un pour l'été, un pour la saison des pluies et un pour l'hiver [1]. Le premier avait neuf étages, le second sept, et le troisième cinq. On avait désigné 40,000 danseuses pour servir le prince. Le Bodhisatva passait agréablement son temps, tantôt dans un des palais, tantôt dans un autre, d'après la saison ; comme un dieu escorté de nymphes célestes, il était entouré et servi par des danseuses magnifiquement habillées, et réjoui par les accents mélodieux d'une musique invisible.

3. Nous ne pouvons expliquer que plus tard le sens exact du mot *Saṁskâra*. Qu'il suffise de remarquer ici qu'il a diverses significations dans le langage des simples mortels. Avec leur mépris ordinaire de la philologie, les métaphysiciens indiens (et non seulement ceux du Bouddhisme) ont mêlé ces significations et bâti ensuite sur ce mélange le château de cartes de leurs systèmes philosophiques.

1. D'ordinaire, les Indiens divisent l'année en six parties : printemps, été, saison des pluies, automne, hiver et saison froide. Les Bouddhistes, eux aussi, connaissent cette division ; mais autrefois ils divisaient l'année plutôt en trois parties : été, saison des pluies, hiver.

La femme principale du prince était nommée Yaçodharâ, destinée à devenir plus tard la mère de Râhula, et connue pour cette raison dans l'histoire comme « la mère de Râhula. » Au sujet de ce mariage, quelques-uns [2] racontent ce qui suit :

Les membres les plus influents de la famille des Çâkyas étaient un jour réunis dans la salle d'audience, afin de présenter leurs hommages au roi. Ils se permirent de rappeler à Sa Majesté la prophétie qui avait été faite lors de la naissance du prince, et de lui faire remarquer qu'il semblait préférable de le marier, afin que les joies du mariage le détournassent de l'état religieux. Le roi partagea complètement leurs vues et dit qu'il ne s'agissait plus que de trouver une fiancée digne du prince. Il est vrai que chacun des cinq cents Çâkyas qui assistaient à l'audience, croyait que sa propre fille était justement la personne qui conviendrait, et ils ne négligèrent pas de le faire savoir au roi. Mais celui-ci répondit que le prince n'était pas facile à contenter et qu'il serait par conséquent préférable de le consulter d'abord lui-même sur cette affaire.

35 * On fit comme le roi le désirait. Les Çâkyas allèrent voir le prince et lui parlèrent de la chose. Le Bodhisatva demanda un délai d'une semaine pour pouvoir réfléchir. Bien que comprenant que l'amour et ses plaisirs sont une source inépuisable de toutes sortes de misères, il résolut de céder. Il rendit publique la résolution qu'il avait prise, et indiqua quelles vertus il exigeait de sa fiancée. Çuddhodona donna immédiatement au prêtre attaché à la cour la mission de chercher dans tout Kapilavastu une jeune fille possédant les qualités demandées ; elle pouvait appartenir indifféremment à l'une ou à l'autre des quatre classes ; Siddhârtha ne tenait pas au rang de la famille ou à la noblesse du sang, il se souciait uniquement des vertus de sa fiancée.

2. Les Bouddhistes septentrionaux ; d'après *Lalitav.* 155 et *Lebensbeschreibung*, 236.

Le prêtre s'acquitta de sa tâche et trouva enfin une jeune fille avec les qualités requises, dans la personne de Gopâ, fille du Çâkya Daṇḍapâṇi. Immédiatement, il communiqua le résultat de ses recherches au roi, qui, de plus, pour être sûr que la jeune fille désignée plairait au prince, imagina un moyen de s'assurer de l'inclination de son fils. Il fit fabriquer un grand nombre de bijoux, puis proclamer dans la ville, à son de clochette, que le prince ferait une distribution de ces objets à toutes les jeunes filles de la ville.

Au jour indiqué, les jeunes filles entrèrent dans la salle d'audience et reçurent, l'une après l'autre, des mains du prince un bijou; l'ayant reçu, elles s'empressèrent de s'éloigner, car aucune n'était en état de supporter la splendeur et la majesté des regards du Bodhisatva. Enfin, Gopâ parut, au moment où tous les bijoux venaient d'être distribués. Sans trouble, sans baisser les yeux, elle s'approcha, et, voyant qu'il ne restait plus rien pour elle, elle dit en riant : « Prince! qu'ai-je fait pour que vous me méprisiez? » — « Je ne vous méprise nullement », répondit Siddhârta, « mais vous êtes venue trop tard. » A ces mots, il prit de son doigt un anneau précieux et le lui tendit. « Prince », dit-elle, « est-ce que je suis digne de recevoir de vous ce bijou? » * — « Oui, 36
vous êtes digne de recevoir de moi tous les joyaux que je porte. » — « Non », reprit-elle, « nous ne voulons pas priver le prince de ces joyaux; nous aimerions mieux lui souhaiter un joyau de plus. » C'est ainsi que se développa une conversation [1], pendant que l'œil du prince se reposait un instant avec plaisir sur la belle Gopâ. Le roi, averti de cette scène par ses espions, fit demander à Daṇḍapâṇi la main de sa fille. Daṇḍapâṇi, issu d'une vieille famille noble, fit des objections, alléguant que, d'après une vieille coutume dans sa famille, il ne pouvait donner la main de sa fille à un jeune homme

1. L'auteur de l'édition pitoyable du *Lalitavistara*, publiée à Calcutta, n'a rien compris à cette conversation, si spirituellement imaginée ; le biographe tibétain (Schiefner, 236) non plus.

élevé d'une façon aussi efféminée et aussi peu exercé dans les arts de la guerre et de la paix que l'était le prince. Cette réponse déconcerta Çuddhodana ; mais le Bodhisatva le tranquillisa et déclara qu'il était prêt à entrer en lice contre tout homme qui s'offrirait. Immédiatement, le roi fit annoncer à son de clochette que le prince invitait tout homme à se mesurer avec lui, Siddhârtha, huit jours après la proclamation.

Au jour fixé, la joûte, pour laquelle cinq cents Çâkyas s'étaient annoncés, commença. La belle Gopâ, elle aussi, était présente, tenant à la main une banderole, qui devait orner le vainqueur du tournoi. Siddhârtha donna des preuves incroyables de son habileté dans les exercices des armes et du corps, et réussit à vaincre tous ses adversaires. Et ce ne fut pas seulement dans tous les exercices chevaleresques qu'il se montra sans égal, il manifesta une supériorité tout aussi étonnante dans tous les arts et sciences qui conviennent à un savant [2]. C'est à partir de ce moment que la haine et l'envie s'emparèrent de l'âme méchante du propre cousin de Sid-
37 dhârtha, * Devadatta, fils d'Amṛtodana [1], qui devait, plus tard, jouer un si vilain rôle dans la vie du Maître. Quant à Daṇḍapâṇi, après avoir vu des preuves si éclatantes de l'habileté du Bodhisatva, il lui accorda de bon cœur la main de sa fille. Gopâ épousa le prince et fut couronnée comme sa femme principale [2]. Avec elle et 84,000 autres femmes, Siddhârtha vécut dans le luxe et dans la joie.

2. De même, chez les anciens Islandais, les habiletés ou arts (*ithróttir*) dont un héros devait faire preuve, ne comprenaient pas seulement les exercices du corps, mais encore ceux de l'esprit. Le roi Harald en nomme huit : poésie, équitation, natation, marcher sur des souliers à neige, tirer de l'arc, ramer, jouer de la harpe, versification.

1. D'après les Bouddhistes méridionaux, il serait fils de Suprabuddha et frère de Yaçodharâ, voir Hardy, *M. of B.* 231. Sa mère s'appelait Godhî, d'après *Culla-Vagga,* 7, 3; chez Schiefner, 237, elle se nomme Devadattâ.

2. La façon dont il est parlé de Yaçovatî, autrement dite Yaçodharâ, dans *Lalitav.* 270, prouve qu'on la considérait comme la même personne que Gopâ. D'ailleurs, cela est dit expressément chez Schiefner, 236.

Un autre récit [3], au sujet du mariage, dit que Çuddhodana demanda à Suprabuddha, roi de Koli, la main de sa fille Yaçodharâ pour son fils Siddhârtha, mais reçut une réponse négative, Suprabuddha [4] ne voulait pas donner sa fille à un homme destiné à devenir moine. Mais la jeune fille elle-même déclara qu'elle ne voulait appartenir à nul autre qu'à Siddhârtha, dût-il se faire moine le jour qui suivrait la célébration du mariage. Toute opposition devenait donc inutile, d'autant plus que Çuddhodana, comme chef des Çâkyas, pouvait mettre en œuvre les moyens coercitifs. C'est ainsi que Yaçodharâ fut cédée par son père, bien malgré lui, et amenée par Çuddhodana à Kapilavastu, où elle fut mariée au Bodhisatva et couronnée comme sa femme principale. Les autres femmes du harem étaient filles des Çâkyas et des Kolyas [5] les plus haut placés.

* Pendant que le prince s'abandonnait au plaisir, il y eut 38
un jour des murmures dans le cercle de ses proches : « Siddhârtha s'abandonne entièrement au plaisir, sans apprendre aucun art. Si une guerre éclate, que fera-t-il? » Le roi fit appeler le Bodhisatva et lui communiqua ce que la famille disait : « Sire », répondit celui-ci, « faites annoncer dans la ville, tambour battant [1], que d'ici huit jours je montrerai mon habileté à mes parents. » C'est ce que fit le roi, et au jour indiqué, Siddhârtha donna des preuves tellement brillantes

3. Pris dans Hardy, *M. of B.* 152.

4. Suprabuddha est, chez les Bouddhistes du Nord, le père de Mâyâ (cependant d'après *Mahâvastu* I, 356, c'est Subhûti qui est le père de Mâyâ). Sa femme était Lumbinî, d'après laquelle a été nommé le bois Lumbinî bien connu. D'après la tradition méridionale, notre Suprabuddha est un frère de Daṇḍapâṇi ; Hardy, *M. of B.* 137. Dans la langue de la mythologie, frère signifie « quelque chose d'analogue », ou « autre phase du même phénomène ».

5. Dans le *Lalitav.* Koḍya, ce qui n'est qu'une différence d'orthographe.

1. Toutes les proclamations publiques ont lieu, chez les Bouddhistes du Nord, à clochette sonnante; chez ceux du Midi, à tambour battant.

élevé d'une façon aussi efféminée et aussi peu exercé dans les arts de la guerre et de la paix que l'était le prince. Cette réponse déconcerta Çuddhodana ; mais le Bodhisatva le tranquillisa et déclara qu'il était prêt à entrer en lice contre tout homme qui s'offrirait. Immédiatement, le roi fit annoncer à son de clochette que le prince invitait tout homme à se mesurer avec lui, Siddhârtha, huit jours après la proclamation.

Au jour fixé, la joûte, pour laquelle cinq cents Çâkyas s'étaient annoncés, commença. La belle Gopâ, elle aussi, était présente, tenant à la main une banderole, qui devait orner le vainqueur du tournoi. Siddhârtha donna des preuves incroyables de son habileté dans les exercices des armes et du corps, et réussit à vaincre tous ses adversaires. Et ce ne fut pas seulement dans tous les exercices chevaleresques qu'il se montra sans égal, il manifesta une supériorité tout aussi étonnante dans tous les arts et sciences qui conviennent à un savant [2]. C'est à partir de ce moment que la haine et l'envie s'emparèrent de l'âme méchante du propre cousin de Sid-
37 dhârtha, * Devadatta, fils d'Amṛtodana [1], qui devait, plus tard, jouer un si vilain rôle dans la vie du Maître. Quant à Daṇḍapâṇi, après avoir vu des preuves si éclatantes de l'habileté du Bodhisatva, il lui accorda de bon cœur la main de sa fille. Gopâ épousa le prince et fut couronnée comme sa femme principale [2]. Avec elle et 84,000 autres femmes, Siddhârtha vécut dans le luxe et dans la joie.

2. De même, chez les anciens Islandais, les habiletés ou arts (*ithróttir*) dont un héros devait faire preuve, ne comprenaient pas seulement les exercices du corps, mais encore ceux de l'esprit. Le roi Harald en nomme huit : poésie, équitation, natation, marcher sur des souliers à neige, tirer de l'arc, ramer, jouer de la harpe, versification.

1. D'après les Bouddhistes méridionaux, il serait fils de Suprabuddha et frère de Yaçodharâ, voir Hardy, *M. of B.* 231. Sa mère s'appelait Godhî, d'après *Culla-Vagga,* 7, 3; chez Schiefner, 237, elle se nomme Devadattâ.

2. La façon dont il est parlé de Yaçovatî, autrement dite Yaçodharâ, dans *Lalitav.* 270, prouve qu'on la considérait comme la même personne que Gopâ. D'ailleurs, cela est dit expressément chez Schiefner, 236.

Un autre récit [3], au sujet du mariage, dit que Çuddhodana demanda à Suprabuddha, roi de Koli, la main de sa fille Yaçodharâ pour son fils Siddhârtha, mais reçut une réponse négative, Suprabuddha [4] ne voulait pas donner sa fille à un homme destiné à devenir moine. Mais la jeune fille elle-même déclara qu'elle ne voulait appartenir à nul autre qu'à Siddhârtha, dût-il se faire moine le jour qui suivrait la célébration du mariage. Toute opposition devenait donc inutile, d'autant plus que Çuddhodana, comme chef des Çâkyas, pouvait mettre en œuvre les moyens coercitifs. C'est ainsi que Yaçodharâ fut cédée par son père, bien malgré lui, et amenée par Çuddhodana à Kapilavastu, où elle fut mariée au Bodhisatva et couronnée comme sa femme principale. Les autres femmes du harem étaient filles des Çâkyas et des Kolyas [5] les plus haut placés.

* Pendant que le prince s'abandonnait au plaisir, il y eut 38
un jour des murmures dans le cercle de ses proches : « Siddhârtha s'abandonne entièrement au plaisir, sans apprendre aucun art. Si une guerre éclate, que fera-t-il? » Le roi fit appeler le Bodhisatva et lui communiqua ce que la famille disait : « Sire », répondit celui-ci, « faites annoncer dans la ville, tambour battant [1], que d'ici huit jours je montrerai mon habileté à mes parents. » C'est ce que fit le roi, et au jour indiqué, Siddhârtha donna des preuves tellement brillantes

3. Pris dans Hardy, *M. of B.* 152.

4. Suprabuddha est, chez les Bouddhistes du Nord, le père de Mâyâ (cependant d'après *Mahâvastu* I, 356, c'est Subhûti qui est le père de Mâyâ). Sa femme était Lumbinî, d'après laquelle a été nommé le bois Lumbinî bien connu. D'après la tradition méridionale, notre Suprabuddha est un frère de Daṇḍapâṇi ; Hardy, *M. of B.* 137. Dans la langue de la mythologie, frère signifie « quelque chose d'analogue », ou « autre phase du même phénomène ».

5. Dans le *Latitav.* Koḍya, ce qui n'est qu'une différence d'orthographe.

1. Toutes les proclamations publiques ont lieu, chez les Bouddhistes du Nord, à clochette sonnante; chez ceux du Midi, à tambour battant.

de son extraordinaire habileté en douze arts que ses proches furent contents de lui [2].

6. — Présages de l'avenir

Il arriva un jour que le Bodhisatva sentit l'envie de faire un tour au parc et donna l'ordre à son conducteur de char [3] d'atteler la voiture. Chanda, le fidèle conducteur, exécuta l'ordre qui lui avait été donné : le char fut orné magnifiquement et attelé de quatre chevaux blancs pur sang, de race Sindhu. Le Bodhisatva monta dans le char, qui se dirigea du côté du parc.

C'est à ce moment que les dieux, sachant que le temps était proche où le Bodhisatva arriverait à la sagesse suprême, résolurent d'amener les apparitions qui devaient exercer une influence si profonde sur sa vie [4]. Ils firent de sorte qu'un
39 ange prît la forme * d'un vieillard tout près de la tombe, presque sans dents, à cheveux blancs, courbé et penché en avant, qui s'avançait péniblement, un bâton à la main. Les deux, le prince et le conducteur du char, aperçurent en même temps l'apparition. Le premier demanda : « Qu'est-ce que c'est que cet homme dont les cheveux semblent tout

2. Ce récit n'est évidemment qu'une variante de celui de la joûte avant le mariage.

3. Dans l'Inde, le conducteur du char avait à peu près le même rang que l'écuyer de notre moyen âge. Il est le fidèle compagnon de son seigneur et doit, par conséquent, être un homme cultivé, surtout dans la poésie. Il est, par conséquent, à la fois écuyer et ménestrel.

4. D'après le *Lalitav.*, les Dieux font encore mieux : par groupes, ils viennent voir le prince, afin de lui rappeler que le moment approche où il doit quitter le monde et l'exhorter à accomplir son œuvre de délivrance. Et non seulement les dieux agissaient ainsi ; des groupes de femmes, animées par les Buddhas des quatre points cardinaux, chantent des cantiques, lui rappelant ce qu'il a voulu et accompli pendant ses naissances antérieures. — Il n'est peut-être pas superflu de remarquer que les points cardinaux eux mêmes sont toujours représentés, chez les Indiens, comme des jeunes filles.

autres que ceux des autres hommes? » — « Altesse! » répondit Chanda, « c'est un vieillard, qui, courbé sous le poids des ans, sans force et joie de vivre, n'est plus capable de travailler et qui traîne ainsi une existence misérable. » Le prince redemanda : « Est-ce là une particularité de sa famille ou est-ce le sort de tout homme de devenir ainsi? » Et la réponse fut : « Tout homme, Altesse, est mis dans cet état par la vieillesse. » — « Malheur, malheur alors, si l'on naît, puisque tout homme doit s'attendre à une pareille fin! » s'écria le prince, et il retourna de suite chez lui, le cœur troublé. Le roi, étonné de ce que son fils fût revenu si tôt, voulut en savoir la cause, et, en apprenant que Siddhârtha avait vu un vieillard, il s'écria : « Alors il sera la cause de mon malheur! Procurez-lui des distractions, afin que la jouissance du luxe bannisse de son esprit toute pensée de devenir moine! » Après avoir parlé ainsi, il fit doubler le nombre des sentinelles et eut soin de les faire placer, dans toutes les directions, à une demi-heure de distance du palais.

Un autre jour que Siddhârtha eut pris de nouveau le chemin du parc, son regard rencontra un malade [1]. Renseigné par le conducteur du char comme la première fois, il retourna au palais le cœur troublé, et le roi Çuddhodana, apprenant ce qui était arrivé, prit encore plus de précautions et augmenta de nouveau le nombre des sentinelles, qui se trouvèrent placées à une distance de trois quarts d'heure.

*Quelque temps après [1], le prince alla de nouveau au parc 40
et vit alors, grâce à l'intervention des dieux, un cadavre. A l'aspect de cet objet hideux [2], il demanda une explication à

1. Chez Hardy, 154, et aussi dans le *Lalitav.*, on donne une description détaillée de l'horreur de la maladie; mais, dans les deux sources, la nature de la maladie est toute différente.

1. La source singhalaise de Hardy prétend que les apparitions étaient séparées par un intervalle de quatre mois; d'après les commentateurs du Dîgha-Nikâya, au contraire, tout se serait passé le même jour.

2. D'après le *Lalitav.*, il voit un enterrement; un groupe de parents et d'amis, pleurant, se lamentant, se frappant la poitrine des mains, suit un

Chanda. Les suites furent les mêmes que lors des deux rencontres précédentes, et le père, inquiet, plaça les sentinelles à une heure de distance.

Quand le prince se rendit pour la quatrième fois au parc, son œil découvrit une autre apparition, créée par l'intervention des dieux. C'était un moine, vêtu décemment, d'un regard modeste et d'un visage où l'on pouvait lire le repos de l'âme, qui continuait tranquillement son chemin. « Ami », dit Siddhârtha au conducteur du char, « qu'est ce que c'est que cet homme? » Or, le conducteur, à ce moment-là, ne savait pas encore ce que c'était qu'un moine, le Buddha ne s'étant pas encore montré dans cette qualité, mais, grâce à une inspiration surnaturelle, il put répondre que cet homme était un moine et dire en quoi consistait l'état monastique [3]. Aussitôt le prince se sentit très attiré par cette sainte vie et il continua tranquillement sa promenade dans la direction du parc, où il passa toute la journée. Après s'être rafraîchi en prenant un bain dans l'étang de lotus, il s'assit, après le coucher du soleil, sur un banc de marbre et se laissa mettre
41 ses habits de fête. Ses serviteurs * étaient placés autour de lui, tenant à la main des étoffes fines de diverses couleurs, des bijoux de toute sorte, des guirlandes, des parfums, des onguents, et s'occupaient à l'attifer richement.

cadavre, qui, enveloppé d'un linceul, est porté sur une bière en tête du groupe. Après avoir appris de Chanda l'explication de cette apparition, le prince s'écrie : « Misérable jeunesse, chassée par la vieillesse ! Misérable santé, chassée par toutes sortes de maladies ! Malheur à la vie, qui est si courte ! Comment un homme sensé peut-il s'attacher aux plaisirs du monde? Même sans la vieillesse, la maladie et la mort, la vie serait une charge ; combien plus maintenant qu'elle traîne à sa suite ces trois misères ! Eh bien ! retournons et réfléchissons sur la manière de nous en délivrer ! »

3. Cette remarque rationaliste manque dans la tradition des Bouddhistes du Nord et est évidemment une interpolation, due à l'auteur de l'introduction du Jâtaka ou à l'un de ses prédécesseurs. L'excellent homme avait oublié, à ce moment, qu'il venait de raconter, quelques pages plus tôt, comment Kaundinya et ses compagnons étaient devenus moines bien des années avant la prédication du Buddha.

Pendant que ceci se passait sur la terre, le roi du ciel, Indra, sentit que la place où il était assis s'échauffait. Prévoyant, par conséquent, qu'il viendrait bientôt quelqu'un qui le chasserait de son siège et voyant qu'on était en train d'orner le Bodhisatva, il appela Viçvakarman, l'artiste des dieux. « Viçvakarman », dit-il, « le prince Siddhârtha quittera à minuit sa demeure et renoncera au monde ; c'est pour la dernière fois qu'il revêt ses habits de fête. Rends-toi au parc et revêts ce grand homme d'ornements célestes. » Viçvakarman obéit et arriva instantanément au parc. Il parut sous forme d'un coiffeur, prit le turban de la main du coiffeur du prince et se mit à envelopper la tête du Bodhisatva, qui remarqua, dès le premier attouchement, que c'était la main d'un dieu, non d'un homme. Dès que la tête fut enveloppée, il sembla, par la réverbération du joyau placé au sommet du crâne [1], que chacun des morceaux d'étoffe qui formaient le turban fût composé lui-même de mille morceaux, et comme il y avait dix morceaux [2], le tout avait l'air d'être composé de dix mille morceaux. Et qu'on ne s'étonne pas que tant de petits morceaux d'étoffe fussent visibles sur un objet relativement aussi petit qu'une tête humaine : le plus grand des morceaux avait la grandeur d'une fleur de salsepareille, tandis que les autres n'étaient pas plus grands qu'une coriandre. La tête du Bodhisatva ressemblait à une grande rose d'eau, entourée d'un rets de filaments.

La toilette du Bodhisatva achevée, toutes sortes de danseurs et de prestidigitateurs commencèrent à montrer leurs tours, des brahmanes firent entendre leurs cris de triomphe et de bénédiction, des chanteurs entonnèrent des odes de fête et de louange, et au milieu de toutes ces démonstrations le prince monta sur son char magnifique.

1. Les Indiens appellent le soleil « le joyau du ciel ».

2. Le nombre ordinaire des directions est dix : les huits points cardinaux, le zénith, le nadir.

A ce moment, Yaçodharâ donna naissance à un fils [3].
42 * A peine le roi eût-il appris cette nouvelle, qu'il envoya un messager, pour avertir son fils de cette heureuse nouvelle. En l'apprenant, le Bodhisatva dit seulement : « Râhula est né, un lien est né. » Lorsque ces paroles furent rapportées à Çuddhodana, il dit : « A partir de ce moment mon petit-fils s'appellera le prince Râhula. »

Sur ces entrefaites, le Bodhisatva, qui était monté sur son char fit en grande pompe, avec un éclat magnifique, son entrée dans la ville. C'est à cette occasion qu'une jeune fille de famille princière, Gautamî la svelte [1], se tenant debout à l'étage supérieur de son château, contempla la beauté resplendissante du Bodhisatva, tandis qu'il faisait, avec son cortège, le tour de la ville. Entraînée par un sentiment d'admiration profonde, elle exprima son ravissement dans la strophe suivante :

Bienheureuse, en vérité, la mère,
Bienheureux, en vérité, le père,
Bienheureuse, en vérité, l'épouse,
Qui possède un mari comme celui-ci !

Le Bodhisatva entendit ces paroles et dit en lui-même : « Oui, le cœur du père et de la mère est heureux quand ils voient un pareil enfant. Le cœur de l'épouse est heureux de posséder un pareil mari. Mais comment *son propre cœur* trouvera-t-il le bonheur, la béatitude ? » Et comme son esprit commençait déjà à s'élever au-dessus du tourbillon des passions, il continua : « L'extinction du feu des passions, c'est là la béatitude [2] ; l'extinction du feu du péché et de l'aveuglement,

3. D'après une autre tradition, ce n'est pas la naissance, mais la conception de Râhula qui eut lieu dans la nuit pendant laquelle eut lieu le départ du Bodhisatva ; *Mahâvastu*, II, 159 ; *Tib. Leb.* 240.

1. *Mahâvastu*, II, 157, elle est nommée Mṛgî, la mère d'Ânanda.

2. Le mot *nibbuta*, employé dans le texte, en sanscrit *nirvṛta*, signifie aussi bien « éteint » et « tranquille » que « bienheureux ». Dans notre langue, cette sorte de jeu de mots est intraduisible.

c'est là la béatitude; l'extinction de l'orgueil, de la vanité, et de tous les fléaux et misères semblables, c'est là la béatitude. Elle m'a donné une bonne leçon, car je m'en irai et je m'efforcerai d'atteindre l'extinction (*nirvâṇa*). Dès aujourd'hui, je m'arracherai à la vie domestique, je partirai, je deviendrai moine et je chercherai le Nirvâṇa. Que ceci soit sa récompense, pour la leçon qu'elle m'a donnée. » Et en disant ces dernières paroles, il ôta son précieux collier de perles et l'envoya en cadeau à Gautamî la svelte ; * celle-ci fut très 43
heureuse en le recevant, car la pauvre enfant croyait que le prince Siddhârtha lui avait envoyé ce cadeau parce qu'il était devenu amoureux d'elle [1].

7. — Fuite hors du palais.

Quand le prince eut atteint le palais au milieu d'un entourage splendide, il se jeta, pour trouver le repos, sur son lit magnifiquement orné. Immédiatement, des femmes, luxueusement habillées, dont les talents égalaient ceux des nymphes célestes, se mirent à exécuter un ballet, accompagné de chant et de harpes [2]. Et le Bodhisatva, dont le cœur s'était déjà détourné des concupiscences de ce monde, ne fut pas charmé par la danse, le chant et la musique des harpes, et ne tarda pas à s'endormir. Les femmes, de leur côté, remarquant que celui pour qui elles jouaient s'était endormi, jugèrent inutile de se fatiguer davantage, déposèrent les

1. Un événement semblable, lors d'une autre entrée du prince, est raconté dans la tradition septentrionale, à propos d'une autre jeune fille de la race des Çâkyas, dont le nom est incertain. A cette même occasion encore, une autre jeune fille, nommée Guptâ, aurait jeté du haut de la plate forme de son château un demi regard sur le prince. Toutes les deux furent placées par le roi dans le harem du Bodhisatva. Schiefner, *Lebensb.* II, 238.

2. D'après la tradition dans le *Lalitav.*, c'est lors de la rentrée du prince que le roi prend, pour la première fois, des précautions pour l'empêcher de s'enfuir, c'est lui aussi qui ordonne le ballet, pour que Siddhârtha, au milieu de la griserie du plaisir, n'entende pas la voix intérieure.

instruments et s'endormirent elles aussi. Seules, les innombrables lampes nourries d'huile parfumée, continuèrent à briller. Subitement, le Bodhisatva se réveille. Les jambes croisées, il s'assied sur son lit, voit ces femmes endormies, chacune avec son instrument à côté d'elle, les unes sont couchées insensibles, tandis que la salive leur sort de la bouche, d'autres ronflent, d'autres encore rêvent tout haut, d'autres sont découvertes et montrent leur nudité d'une façon indécente. Quand il vit comment la beauté de ces femmes s'était changée en laideur, son dégoût des plaisirs sensuels s'augmenta encore. La salle magnifique, aussi belle et aussi riche que la cour céleste d'Indra, lui parut un cimetière, plein de cadavres pourris, dispersés autour de lui. Vivre
44 sous l'empire des désirs sensuels, * aussi bien que dans le monde idéal et dans le monde éthéré[1], ne valait pas mieux, d'après lui, que de vivre dans une maison qui brûle. « Comme c'est triste! » s'écria-t-il, « comme c'est misérable! » et un désir irrésistible d'embrasser la vie religieuse s'empara de plus en plus de lui. « Maintenant ou jamais je dois entreprendre, en partant d'ici, le grand voyage », dit-il, et immédiatement il se leva, alla vers la porte et cria : « Qui veille? » — « C'est moi, seigneur », répondit Chanda. — « J'ai pris la résolution de partir d'ici et d'entreprendre le grand voyage, prépare mon cheval. » Chanda obéit et alla à l'écurie, afin de brider Kanthaka, la perle des chevaux. Pendant qu'il était occupé, l'animal intelligent avait compris que ce n'était pas pour une promenade ordinaire dans le parc, par exemple, qu'on le bridait, mais que son maître, cette nuit, avait l'intention de quitter sa demeure, afin d'entreprendre le grand voyage; et le cheval manifesta sa joie par un hennissement si bruyant, qu'il eût retenti certainement dans toute la ville, si les dieux n'avaient étouffé le bruit, de sorte que personne ne put l'entendre.

1. Nous reviendrons plus tard sur ces trois formes de l'existence.

Pendant l'absence de Chanda, le Bodhisatva eut envie d'aller voir son fils nouveau-né. Il se souleva par conséquent de son lit de repos et se dirigea vers la chambre à coucher de la mère de Râhula. Il ouvrit la porte. A la lumière de la lampe, il vit que la jeune mère dormait avec sa main sur la tête de l'enfant. Le Bodhisatva s'arrêta sur le seuil et dit : « Si je veux soulever l'enfant, je serai obligé de déplacer la main de la princesse ; alors elle se réveillera, et cela serait un empêchement pour mon départ. C'est pourquoi je ne reviendrai que plus tard, quand je serai devenu Buddha, pour voir mon fils. » Avec cette pensée, il redescendit de l'étage supérieur du palais vers la salle d'en bas. Quelques-uns disent que le prince Râhula était alors âgé d'une semaine, mais cela ne se trouve pas dans une autre source, qui mérite plus de confiance.

*Il y a un récit [1] qui raconte que le Bodhisatva, avant son 45
départ, alla voir son père, afin de lui demander la permission de partir. Au milieu de la nuit, il descendit de son palais et se plaça subitement sur la plate-forme du château de Çuddhodhana. A peine était-il là, que le château entier fut illuminé de sa présence. Le roi se réveilla et vit cette lumière, sur quoi il adressa la question à son chambellan : « Dis donc, chambellan, est-ce que le soleil s'est levé qu'il y a une telle lumière? » Le chambellan dit : « Sire! la seconde partie de la nuit est à peine passée, que les arbres et les murs jettent déjà leur ombre, par suite de la lumière solaire ; les rayons échauffent le corps, par suite de la chaleur qui sort d'eux. Des cygnes, des paons, des perroquets, des coucous, des canetons font entendre dans la matinée leurs cris joyeux. Cette splendeur, ô roi, est agréable, douce, réconfortante, bienfaisante, sans chaleur excessive. Sans aucun doute, le Guṇadhara [2] est venu, jetant ses rayons

1. *Lalitav.*, chap. XV; la substance du récit se retrouve dans *Mahâvastu*, II, 141 ss.

2. Ce mot est intraduisible, il signifie, en effet, aussi bien « détenteur des

sur les murs et les arbres. » Le roi regarde dans toutes les directions, et voit devant lui l'être brillant dans une pureté
46 immaculée ; il veut se lever de son lit, * mais il ne peut y parvenir : telle est l'impression que produit la puissance du Sage lumineux sur son propre père. Alors le fils, se plaçant devant le vieux roi, adresse la parole à celui-ci et demande que le roi, de même que les vassaux et les sujets de celui-ci, lui donne la permission de quitter la maison paternelle. Les larmes aux yeux, Çuddhodana essaye de le retenir et promet de donner à son fils tout ce qu'il pourrait souhaiter. Le Bodhisatva reprend, d'une voix aimable : « Je demande, Sire, quatre dons. Si vous pouvez me les donner, je resterai ici, maintenant et à jamais. Je demande, Sire, que la vieillesse ne s'empare pas de moi, afin que je reste toujours jeune et beau. Je demande une santé inaltérable, troublée par aucune maladie. Je demande à vivre éternellement, sans jamais mourir. Je demande que ma prospérité ne soit jamais troublée par aucune adversité. » Le roi, entendant ces paroles, fut profondément affligé : « C'est en vain, Prince, que tu me demandes ces choses; il n'est pas dans mon pouvoir de les accorder. » Le fils reprit : « Sire, si vous ne pouvez m'accorder ces quatre souhaits, accordez-moi alors un seul privilège : celui d'être délivré de la nécessité de renaître continuellement. » En entendant ces paroles, le père réprima son amour, arracha de son cœur l'affection qu'il avait pour son fils, et, se maîtrisant, il dit : « Mon fils, l'œuvre de la délivrance que tu vas accomplir pour le salut du monde [1], mérite d'être

propriétés » que « propriétaire de bonnes propriétés ». Il est synonyme de *guṇeça*, « seigneur des propriétés », et c'est là un des attributs du dieu solaire, considéré comme être suprême ; c'est ainsi qu'on lit *Çvetâçvatara Upanishad*, 6, 14, ss. : « tout emprunte de la lumière à sa lumière ; *il* est un phénix au milieu de cet univers ; il est le fabricateur de tout, celui qui voit tout, la source de tout, l'auteur du temps, le seigneur des propriétés, etc. »

1. Chez les Indiens, le grand Libérateur du monde est le Dieu solaire. Il est le vainqueur de l'empire des Ténèbres, il est « la porte de la Délivrance » (*mokshadvâram apâvṛtam*), il est le modèle lumineux proposé à l'humanité,

crue. Va, que ta volonté se fasse, que ton désir s'accomplisse! » — Puis, le Bodhisatva retourna à son propre palais et s'assit sur son lit de repos, sans que nul ne se fût aperçu de son départ ou de son retour.

* D'après l'autre récit, le même que celui qui nous décrit 47
les pensées du Bodhisatva, lorsqu'il se tint sur le seuil de la chambre où dormait la mère de Râhula avec son enfant, il retourna de là vers l'étage supérieur du palais. Il alla immédiatement dehors, à l'endroit où son cheval Kanthaka[1] se trouvait prêt. « Kanthaka », — c'est ainsi qu'il parla à l'animal — « tu dois me sauver pour cette seule nuit; de ce qui va se passer dépendra si je deviendrai un Buddha qui sauvera les dieux et les hommes. » En disant ceci, il sauta sur le dos du cheval. L'animal, du cou à la queue, avait une longueur de 18 pieds ; sa hauteur était en proportion ; l'animal était très fort, rapide, et blanc comme neige. S'il avait henni ou piaffé, il eût fait un bruit qui eût retenti dans toute la ville ; mais les dieux, par leur puissance, étouffèrent le bruit, de sorte que nul ne put l'entendre. Au moment où le Bodhisatva lui-même s'assit sur le cheval excellent, il donna à Chanda l'ordre de se retenir à la queue, et c'est ainsi qu'à minuit ils arrivèrent à la grande porte. Or le roi, craignant que son fils n'essayât de s'échapper un jour ou l'autre par la porte de la ville, s'était arrangé pour qu'aucun des deux battants ne pût être ouvert par moins de mille hommes. Le Bodhisatva était cependant tellement vigoureux qu'il possédait la force de dix mille millions d'éléphants ou de cent mille millions d'hommes. Il dit en lui-même : « si la porte ne s'ouvre pas, je soulèverai Kanthaka avec mes

pour qu'elle anéantisse toute obscurité, impureté et saleté, aussi celle de l'esprit et de l'âme. Car la lumière, la sagesse, le bien moral et la blanche innocence sont identiques pour l'Aryen, de même que l'obscurité, l'illusion, la saleté morale et la noire méchanceté sont identiques.

1. Dans le mauvais sanscrit des Buddhistes septentrionaux : Kaṇṭaka ou Kaṇṭhaka.

genoux, et je sauterai, ayant toujours Chanda attaché à la queue du cheval, par dessus le mur de la ville, haut de dix-huit pieds. » Et Chanda pensa : « si la porte ne s'ouvre pas, je prendrai le jeune prince sur mon dos, j'enlèverai Kanthaka de mon bras droit [2], et, tenant ainsi l'animal suspendu sous mon bras, je sauterai par dessus le mur de la ville. » Le cheval, de son côté, pensa : « si la porte ne s'ouvre pas, je sauterai par dessus le mur, avec mon maître sur mon dos et
48 Chanda * suspendu à ma queue. » Sans aucun doute, tous les trois eussent accompli leur projet, si la porte était restée fermée; mais ce ne fut pas nécessaire : un ange, placé à la porte, l'ouvrit.

Ce fut à ce moment que Mâra, le Malin, parut, afin de déterminer le Bodhisatva à revenir sur ses pas; debout dans l'espace, il lui cria : « Seigneur! ne quittez donc pas votre demeure pour devenir un moine errant. D'ici huit jours, on vous donnera la souveraineté de la terre entière, de ses quatre parties et de ses 2000 îles. Revenez, Seigneur! » — « Qui êtes vous? » demanda le prince. — « Je suis le Vaçavartin » [1], fut la réponse. — « Tentateur », répondit le Bodhisatva, « je sais que la souveraineté universelle m'est destinée, mais je ne m'en soucie pas; au milieu des acclamations des créatures, je veux devenir un Buddha ». Le Diable répondit : « Dès ce moment j'éveillerai chez vous, dès que vous penserez à moi, les idées de plaisir sensuel, de haine et de cruauté »; et depuis ce moment, épiant un moment favorable [2], il suivit

2. Nous pouvons en conclure que Chanda devait avoir une stature gigantesque, de 50 pieds au moins.

1. Le mot signifie aussi bien « soumis » que « potentat ». Chez les Bouddhistes, *vaçavartin*, pali *vasavatti*, est devenu un surnom habituel de Satan, et en même temps le nom habituel d'un séraphin ou archange, que nous rencontrerons plus tard. Comparer la note 3 ci-dessous.

2. Le mot *otâro*, employé dans le texte, est, à cause de son équivoque même, beaucoup plus clair que notre traduction : il signifie aussi bie *occasus*, coucher (du soleil), qu'*occasion*.

le Bodhisatva comme son ombre [3]. Et le Bodhisatva, méprisant la domination terrestre * et la rejetant loin de lui, comme 49
un crachat, quitta la ville en grande pompe [1]. Ceci se passa le jour de pleine lune du mois d'Âshâḍha (actuellement juin-juillet), au moment où la lune se trouvait dans la constellation Uttara Ashâḍhâ.

Après avoir continué sa chevauchée pendant un certain temps, le prince sentit naître en lui le désir de jeter un dernier regard sur la ville qui lui avait donné le jour. A peine cette pensée s'était-elle présentée à son esprit, que la terre prévint son désir, tourna sur elle-même comme la roue d'un potier et lui procura ainsi, sans qu'il eût besoin de se retourner, la vue de la ville. C'est ainsi que le Bodhisatva put jeter son regard sur la ville qui était devant lui. Il désigna l'endroit où il se trouvait comme l'endroit où devait s'élever plus tard le sanctuaire, fondé en commémoration du retour de Kanthaka [2], remit son cheval dans la direction qu'il devait pren-

3. Dans le *Lalitav.*, ce n'est pas Mâra, mais le fidèle Chanda, qui essaye de retenir son maître. Il lui rappelle que, d'après la prophétie, la souveraineté universelle ne peut lui échapper, dépeint les jouissances d'un prince dans les plus magnifiques couleurs et insinue que le temps du renoncement au monde ne sera venu que lorsque la vieillesse les aura rendus tous les deux incapables de jouissances. Tout cela est en vain ; le prince est inébranlable et répète l'ordre de préparer le cheval. — Le lecteur attentif aura remarqué que Chanda, suspendu en arrière à la queue du cheval, n'est autre chose que l'ombre qui suit le corps. En effet, *chanda* signifie « apparence », et aussi « plaisir, volonté », cette dernière signification coïncidant justement avec celle de *vaça*. Donc, Mâra, qui, pour des raisons que nous indiquerons plus tard, s'appelle « le Plaisir », est au fond identique avec Chanda, et la signification primitive de *Vaçavartin* est par conséquent « serviteur soumis, suivant, flatteur ». Si, dans le dialogue donné dans le texte, le Diable, à la question « qui êtes-vous ? » répond « votre humble serviteur », le tout devient beaucoup plus spirituel et l'apostrophe qui suit : « séducteur » ou « tentateur » a beaucoup plus de signification.

1. Ce détail expressément ajouté « en grande pompe » ou « au milieu de grands hommages », complètement déplacé ici, à ce qu'il semble, est une nouvelle preuve de la fidélité avec laquelle les auteurs ont conservé les traits primitifs de la légende, même quand ils ne la comprenaient plus.

2. Ceci ne s'accorde pas bien avec ce qui suit, mais est conforme au récit

dre pour continuer son chemin, et s'avança de nouveau en grande pompe, entouré d'une splendeur et de magnificences extraordinaires. Devant lui, les dieux et les anges portaient soixante mille flambeaux brillants, autant en arrière, à droite et à gauche. D'autres soutenaient d'innombrables flambeaux dans toutes les régions de l'horizon, tandis que d'autres encore, pour l'honorer, répandaient des parfums célestes, des couronnes de fleurs, des poudres odoriférantes, et que l'espace entier était rempli de roses célestes, comme si c'étaient des gouttes d'eau dans la saison des pluies [3]. Des harmonies célestes se faisaient entendre, et le bruit des milliers et des milliers d'instruments était si fort, qu'on eût cru entendre l'écho du tonnerre dans les ravins des monts Yugandhara, ou le mugissement des vagues au milieu de l'Océan.

50 *Entouré de toute cette splendeur, le Buddha traversa dans une nuit trois royaumes et parcourut une distance de trente heures (yojanas) ; enfin, il arriva au bord du fleuve Anomâ (c'est-à-dire : celui qui n'est pas le plus bas, le plus élevé). On pourrait demander si le cheval n'eût pas été en état de parcourir plus de chemin pendant ce temps donné ; à cela on répond : il en était certainement capable, car il aurait pu marcher d'un bout de l'horizon à l'autre pendant l'intervalle entre le déjeuner et le souper. Mais pendant ce voyage, l'animal était obligé de se frayer un chemin à travers un amoncellement de fleurs et de couronnes, jetées du ciel par les dieux et les anges, amoncellement qui allait jusqu'au genou ; et voilà pourquoi il ne put parcourir qu'une distance de 30 heures.

Au bord du fleuve, le Bodhisatva s'arrêta et demanda à

du *Lalitavistara;* d'après cette version, en effet, le prince, après une course de six heures, descend de cheval à l'aube du jour, remercie les dieux de ce qu'ils ont bien voulu l'escorter, ôte ses bijoux et les donne à Chandaka et lui ordonne de retourner à la ville avec le cheval. A l'endroit où cela eut lieu, on bâtit plus tard un sanctuaire, en commération du « retour de Chanda ».

3. Les pluies commencent dans l'Inde septentrionale au mois d'Âshâḍha.

Chanda : « Quelle est cette rivière ? » — « L'Anomâ, Altesse ! » répondit l'écuyer. — « Hé bien, ma propre résolution de quitter le monde s'appellera *anoma* (sublime) », en disant ces paroles, il poussa son cheval en avant, de sorte que celui-ci sauta à travers du fleuve. Le Bodhisatva descendit alors du cheval, et, se tenant debout sur le sable argenté de la rive, il dit à son compagnon : « Ami Chanda ! prends ces bijoux, et aussi Kanthaka, et pars ; je vais me faire moine. » Son fidèle suivant ayant exprimé le désir de devenir, lui aussi, un moine, le Buddha le repoussa, disant : « Non, ce n'est pas là ta vocation ; pars ! » — Jusqu'à trois fois il répéta cet ordre ; et, après avoir confié ses bijoux et le cheval à Chanda, il pensa : « Cette riche chevelure ne convient pas à un moine ; il ne serait pas non plus convenable que le Bodhisatva se fît couper les cheveux par un autre ; c'est pourquoi je les couperai moi-même avec mon épée. » Sur quoi, il prit son épée de la main droite, sa chevelure de la main gauche, de cette manière il se coupa les cheveux si courts qu'ils n'eurent qu'une longueur de deux pouces et couvrirent ainsi sa tête, bouclés vers la droite. Pendant toute sa vie, sa chevelure conserva cette longueur ; * la moustache eut une longueur 51
correspondante. Jamais, depuis ce jour là, il n'eut besoin de se tailler les cheveux ou la barbe.

Le Bodhisatva prit la chevelure avec le bijou du sommet de la tête et la jeta dans l'air, en se disant : « Si je suis destiné à devenir un Buddha, qu'alors ma chevelure reste suspendue dans le vide ; sinon, qu'elle retombe par terre ! » La chevelure s'éleva dans l'air, à la hauteur d'un *yojana*, et resta ainsi suspendue. Indra, le roi du ciel, voyant cela, l'intercepta dans une boîte en or, et fonda, dans son paradis, le sanctuaire du Bijou du sommet de la tête. C'est ce qui est exprimé dans les vers :

La chevelure, parfumée d'un baume odoriférant,
Le plus sublime des êtres la coupa et la lança en l'air,

Où Indra à mille yeux la saisit respectueusement
Dans une boîte à bijoux, toute en or [1].

Puis, le Bodhisatva pensa : « Ces vêtements de fine mousseline de Bénarès ne conviennent pas à un moine. » Il n'avait cependant pas d'autres habits pour se vêtir. C'est ce que comprit un de ses anciens compagnons, du temps du Buddha Kaçyapa. Il s'appelait l'Archange Ghaṭîkâra, et il ressentait pour son ancien camarade [2] une amitié qui n'avait pu s'affaiblir pendant les milliers d'années qui s'étaient écoulés entre l'apparition des deux Buddhas. Voyant que son camarade avait quitté sa maison et ses biens pour se faire moine, il résolut d'aller le trouver et de lui apporter tout ce dont un moine a besoin :

Trois vêtements et un pot à aumônes,
Un couteau, une aiguille, une ceinture,
De plus, un filtre, ce sont là les huit
Objets nécessaires à un moine mendiant.

Ces huit objets, formant tout l'équipement d'un moine, furent apportés par l'Archange au Bodhisatva [3]. Le Bodhi-
52 satva * revêtit l'habit religieux et ordonna à Chanda de partir,

1. Le récit du *Lalitav.* est plus court et un peu différent : « Le Bodhisatva, comprenant qu'une riche chevelure ne s'accorde pas avec l'état monastique, coupa sa chevelure avec son épée et la jeta en l'air. En signe de respect, elle fut saisie par les dieux, et jusqu'à ce jour, ils célèbrent une fête en souvenir de cet événement. A cet endroit on fonda également un sanctuaire, connu sous le nom de la Saisie de la Chevelure. »

2. Dans sa préexistence sous le nom de Jyotipâla. L'histoire des deux amis est racontée, entre autres, dans *Mahâvastu*, I, 319.

3. Le récit du *Lalitav.* diffère de nouveau quelque peu : « Puis le Bodhisatva comprit que l'état monastique et les vêtements de fine mousseline de Bénarès ne s'accordent pas entre eux, et qu'il serait bon qu'il se procurât des vêtements grossiers de couleur brune (*kâshâya*). Les dieux, comprenant ce qu'il lui fallait, envoyèrent un ange, sous la figure d'un chasseur, habillé de serge grossière. Immédiatement, le prince lui offrit ses propres vêtements en échange. L'échange se fit, à l'endroit où se trouve encore le sanctuaire de la Réception des habits grossiers. » — Récit identique pour les détails principaux dans *Mahâvastu*, II, 195, et *Buddhacarita*, V, 60.

en lui disant : « Chanda ! salue, en mon nom, mon père et ma mère. » Chanda, s'inclina humblement devant le Bodhisatva et partit. Le cheval Kanthaka, qui avait entendu les paroles que son maître échangeait avec Chanda, s'éloigna à pas lents, car il avait la conviction qu'il ne reverrait jamais son maître. L'animal ne put maîtriser sa douleur; son cœur se brisa et il mourut. Admis, après sa mort, dans le paradis, il y prit la forme d'un ange, nommé Kanthaka. Par la mort du cheval, le chagrin que Chanda avait ressenti lors de la séparation de son maître, redoubla, et, accablé de douleur, il retourna à la ville en versant de chaudes larmes.

Il y a une autre tradition [1], d'après laquelle Chanda revint avec Kanthaka et les bijoux du prince à Kapilavastu. Là, il y avait grande affliction au sujet de la disparition du prince. On demanda à Chanda s'il ne serait pas possible de ramener le Bodhisatva, mais Chanda répondit, d'un ton décidé : « Non, aucun effort ne réussira; le prince montre trop de constance. » Les bijoux que Chanda avait rapportés furent donnés à la fin à Bhadrika, Mahânâman et Aniruddha [2], princes de la race des Çâkyas et parents de Siddhârtha. Mais ces bijoux n'étaient destinés qu'à celui dont le corps pouvait porter l'équipement complet de Nârâyaṇa, et ni Bhadrika, ni les deux autres, ne pouvaient porter à eux seuls l'équipement complet de Nârâyaṇa. Comme nul ne pouvait, porter ces bijoux, la matrone Gautamî se dit : « Tant que je verrai ces bijoux, je sentirai dans mon cœur la douleur de la séparation ; c'est pourquoi je les jetterai dans l'étang. » Elle mit son projet à exécution, et encore de nos jours on appelle

1. *Lalitav.*, 282, et *Mahâvastu*, II, 189 ss. Après son arrivée à Kapilavastu, le cheval meurt de chagrin et renaît comme une divinité dans le ciel, sous le nom de Kaṇṭhaka, où il est vu par un disciple du Buddha, Maudgalyâyana le Grand, lors d'une des nombreuses visites que celui-ci fit à la demeure des dieux. Comp. aussi *Vimâna-Vatthu*, p. 81.

2. Appelé ailleurs Anuruddha, ce qui est du reste son nom constant chez les Bouddhistes méridionaux.

cet endroit « l'étang des bijoux ». Au nom du Bodhisatva, Chanda adresse des paroles de consolation aux femmes affli-
53 gées, et particulièrement à Gopâ. * Il encourage également le cheval Kanthaka et lui assure, que, par suite de ses bonnes œuvres, il mènera un jour une vie délicieuse au paradis, parmi les nymphes célestes [1].

D'après la tradition, le Bodhisatva était âgé de vingt-neuf ans lorsqu'il sortit de Kapilavastu.

8. — Vie comme moine errant.

Le Bodhisatva avait donc revêtu l'habit religieux. Très heureux dans son nouvel état, il établit sa demeure pendant une semaine dans un bosquet de manguiers, nommé Anupiyâ, près du hameau Anupiyâ [2], dans le pays des Mallas. Puis il alla plus loin et arriva, après avoir parcouru en un seul jour la distance de trente heures (*yojanas*) à pied, à Râjagṛha, la capitale du Magadha. Lors de son apparition, pour mendier de maison en maison, toute la ville fut mise sens dessus dessous, comme si le dieu de la richesse et chef de la région du Nord fût entré dans la ville, ou comme si le prince des Titans [3] eût fait son entrée au ciel. Les agents de police rapportèrent au roi, nommé Bimbisâra, ce qu'ils

1. Un détail de la tradition septentionale (mentionné chez Schiefner, 243, mais manquant dans le *Lalitav.*) s'accorde avec le récit des Méridionaux : on dit que le cheval, après son retour dans la ville, serait mort de douleur en entendant les lamentations des femmes.

2. Cette localité semble identique à celle nommée Anupamâ chez Schiefner, 252.

3. D'ordinaire, chez les Bouddhistes méridionaux, cette expression désigne Râhu, la personnification de l'éclipse. Le récit correspondant du *Lalitav.* 297 porte : « le roi des dieux, Indra (Çakra) ». Cependant le même *Lalitav.*, 299, nomme Râhu, à côté d'autres personnages, parmi lesquels Indra.

avaient vu, en ajoutant : « Majesté ! un être qui a tel et tel signalement, parcourt la ville pour mendier, mais nous ne savons si c'est un homme, un être souterrain ou un génie. » Le roi, qui voyait le Grand Homme [4] * du haut de l'étage 54
supérieur de son château, fut rempli d'étonnement et ordonna à ses agents de partir et d'observer soigneusement l'étranger. « Si c'est un être céleste », dit-il, « il ira à travers l'air ; si c'est un être souterrain, il s'enfoncera sous terre ; si c'est au contraire un homme, il mangera la nourriture qu'il vient d'obtenir en mendiant. »

Pendant ce temps, le Grand Homme, avait, en effet, recueilli quelque nourriture en mendiant, et comprenant que cela suffisait à son entretien, il quitta la ville par la même porte par où il était entré, se mit à l'ombre du rocher Pâṇḍava, le visage tourné vers l'Orient, et prit là son sobre repas. La nourriture qu'il venait de recueillir lui plaisait si peu, que les morceaux lui tombaient de la bouche. Cette pitance qu'autrefois il eût à peine regardée, bien loin d'y goûter, lui déplaisait tellement, qu'il en devint tout triste. Mais il essaya de se contenir et s'adressa à lui-même la réprimande suivante : « Siddhârtha, jadis, un jour que, chez toi, où il y avait un tel luxe de table, tu venais de manger un mets parfumé et exquis, tes yeux tombèrent sur un mendiant déguenillé, et tu pensais : quand viendra le jour où moi aussi, aussi mal vêtu que celui-ci, je serai obligé de gagner ma vie en mendiant? — Eh bien, ce jour est arrivé. Ce n'est que pour cela, en effet, que tu as quitté ta maison et tes biens. Pourquoi es-tu donc maintenant si déprimé? » — Il retrouva ensuite son calme ordinaire et termina son repas.

Les agents de police ne manquèrent pas de rapporter au roi ce qu'ils avaient vu. Immédiatement, Bimbisâra quitta la

4. *Mahâpurusha,* expression intraduisible, le mot *purusha*, personne, individu, mâle, s'appliquant aussi à l'esprit, et à l'Esprit suprême. Un des noms des plus habituels de Nârâyaṇa-Vishṇu est Purushottama, le plus sublime des *purushas.*

ville et se dirigea vers le Bodhisatva, dont la tenue et les manières le charmèrent tellement, qu'il lui offrit tout ce dont il pouvait disposer comme roi. Mais le Bodhisatva répondit : « Roi ! je ne recherche pas des plaisirs mondains ou des jouissances charnelles. Ce n'est pas en vue de cela que je suis parti de chez moi, mais afin d'obtenir la sagesse suprême. » Lorsque le roi, après des efforts répétés, ne put convaincre le Bodhisatva, il dit : « Soit ! vous deviendrez un Buddha, je
55 n'en doute pas ; mais faites moi la grâce * de visiter mon empire le premier, dès que vous aurez obtenu cette dignité ! » Et le Bodhisatva promit de faire ainsi [1].

Une tradition des Septentrionaux raconte ce qui suit, au sujet de cette rencontre mémorable et de ce qui précéda l'apparition du Bodhisatva à Râjagṛha. Après avoir pris l'habit monastique, il se rendit d'abord vers la cabane de la brahmane Çâkî, qui le reçut hospitalièrement. Puis il reçut l'hospitalité de la recluse brahmane Padmâ, puis celle du grand sage Raivata ; enfin, celle d'un personnage dont le nom est douteux. En avançant ainsi, il finit par arriver à Vaiçâlî, ville célèbre par son luxe, qui sera mentionnée encore souvent dans cette histoire [2]. Dans cette ville demeurait un certain sophiste, nommé Ârâla (Âḷâra) Kâlâma. Cet homme avait trois cents disciples et était placé à la tête d'une communauté assez nombreuse, de tendance nihiliste. Sa doctrine, conçue surtout en vue de jeunes gens de bonne famille, se distinguait par une clarté superficielle, de sorte qu'elle était facile à pénétrer, pour tout individu quelque peu doué. C'est chez ce professeur que le Bodhisatva alla se

1. La rencontre de Bimbisâra et du Bodhisatva est décrite avec plus de détail dans une autre source, à laquelle l'introduction aux Jâtakas renvoie expressément. Cette rédaction plus détaillée est probablement la source de Bigandet, I, 69 ; comp. aussi Hardy, *M. of B.*, 164.

2. D'après *Mahâvastu*, II, 195, le Buddha se rend de suite à l'ermitage du voyant Vasiṣṭha, et de là à Vaiçâlî, chez Ârâḍa Kâlâma et Udraka. On trouve un récit à peu près identique dans *Buddha-carita*, X-XII.

présenter comme élève, et Ârâla Kâlâma acquiesça à son désir, en disant : « C'est bien, Gautama [3], mets-toi à l'étude de ma doctrine de la Vertu, dans laquelle un jeune homme de bonne famille peut faire de grands progrès sans se donner beaucoup de peine. » Le Bodhisatva avait le désir de s'instruire, du zèle et de l'intelligence, de sorte qu'il saisit en peu de temps le sens de la doctrine. Dès que le sophiste eut acquis la certitude que son élève était aussi fort que lui-même, il lui proposa avec bienveillance de se mettre avec lui à la tête de la secte. L'offre fut acceptée, mais après peu de temps le Bodhisatva comprit que le système d'Ârâla ne conduisait pas à la délivrance. * C'est pourquoi il quitta Vaiçâlî, tra- 56
versa le Gange et entra dans le royaume de Magadha. Après avoir erré pendant quelque temps, il fixa sa demeure dans le voisinage de la capitale Râjagṛha, près du rocher Pâṇḍava. Lorsque, de grand matin, dans son habit grossier et tenant le pot à aumônes à la main, il entra dans la ville pour mendier, le charme de son extérieur, de sa démarche, de ses manières, la modestie à la fois et la dignité de son attitude, attirèrent tellement l'attention, que les habitants étonnés se demandèrent quel être supérieur il pouvait bien être. Le roi Bimbisâra vit le moine du haut de son château, et envoya des agents pour suivre ses traces. Dès que les agents eurent apporté la nouvelle que l'étranger se tenait près du rocher Pâṇḍava, le roi sortit de la ville avec une grande suite. Arrivé en présence du moine, il se jette respectueusement dans la poussière, devant ses pieds, et lui offre la moitié de son empire. Le Bodhisatva refuse : la royauté ne peut avoir aucun charme pour celui qui a quitté ses biens pour chercher la paix de l'âme. Le roi ne put réprimer un sentiment de commisération en pensant qu'un homme si jeune et

3. Nous trouvons ici le premier exemple d'un fait constant dans le *Lalitav.*, à savoir : que le Bodhisatva, dès qu'il est devenu moine, est salué du nom de Gautama par des gens qui le voient pour la première fois et qui savent par conséquent *ce qu'il* est, mais non *qui il* est.

fin, il se refusa même cette nourriture insignifiante. Heureusement, les anges lui versèrent de la force à travers les pores de son corps. Par suite de ce jeûne son corps devint si maigre que sa peau, de dorée qu'elle était, devint noirâtre, et que les 32 signes du Grand Homme devinrent invisibles [1]. Et un jour qu'il réfléchissait profondément, en retenant son haleine, il sentit des douleurs tellement fortes qu'il s'évanouit et tomba par terre à l'extrémité de la promenade. Quelques dieux s'écrièrent alors : « Le moine Gautama est mort; » d'autres : « Telle est l'existence habituelle des Vénérables. » Ceux qui croyaient qu'il était mort, communiquèrent cette douloureuse nouvelle au roi Çuddhodana. « Mon fils est-il mort avant d'avoir atteint la dignité de Buddha ou après? » demanda le roi. — « Il n'a pas eu le temps d'y arriver », répondirent-ils; « il est tombé mort à l'endroit même où il se livrait à la méditation. » Le roi refusa alors de croire à ce qu'ils disaient, alléguant : « Je ne crois pas cela; mon fils ne mourra pas avant de s'être réveillé dans la sagesse. » Interrogé au sujet de son doute, il déclara qu'il ne pouvait ajouter foi à la nouvelle à cause des miracles qu'il avait vus lui-même lors de la rencontre du vieil ermite Devala avec l'enfant, et, plus tard, sous l'arbre *jambû*.

Le Bodhisatva se réveilla, après un instant, de son évanouissement et se leva. Les dieux ne manquèrent pas d'en avertir Çuddhodana, qui dit alors : « Je savais bien que mon fils ne pouvait pas mourir. »

59 * D'autres racontent [1] que le Bodhisatva après s'être livré pendant six ans à des exercices ascétiques [2] très pénibles,

1. L'histoire de cette pénitence et de ses suites est racontée par le Maître à ses disciples dans le *Majjhima-Nikâya*, I, 80. Quant aux 32 signes du Mahûpurusha, autrement dit Purushottama, sur lesquels nous reviendrons plus tard, on peut en trouver l'explication dans l'excellent ouvrage de M. Senart, *Essai sur la légende du Buddha*, p. 107 ss.

1. *Lalitav.*, 314 ss.

2. Le mot qui signifie « exercice ascétique », *tapas*, signifie aussi « embrasement » ; c'est même la signification fondamentale.

se livra à une méditation tellement prolongée que sa respiration cessa. Quelques dieux crurent qu'il était arrivé au terme de son existence, mais d'autres soutinrent le contraire et dirent que tel était l'état habituel de méditation des Vénérables; dans un hymne, ils exprimèrent l'espoir que Siddhârtha (c'est-à-dire celui qui a atteint son but final) ne mourrait pas, pour le malheur du monde entier, avant d'avoir rempli sa tâche (akṛtârtha). Ceux qui croyaient le prince mort apportèrent la nouvelle, dans le Paradis, à la reine Mâyâ. La mère désolée se rendit alors, entourée de nymphes célestes, à minuit sur les bords de la Nairañjanâ; en voyant son fils unique, qu'elle croyait mort, elle éclata en sanglots et en larmes. En entendant son chant de lamentation, le Bodhisatva se réveilla et demanda qui donc était là, pleurant et se lamentant. Mâyâ répondit : « C'est moi, qui t'ai porté, pareil à un éclair, pendant dix mois dans mon sein. » Le Bodhisatva la consola, et, réconfortée, elle retourna au Paradis.

Ce jeûne sévère que Gautama avait observé pendant six ans, lui parut, en fin de compte, n'avoir été qu'une perte de temps. Il comprit qu'une telle pénitence ne mène nullement à la vraie sagesse [3] et prit, à partir de ce moment, une nourriture plus substantielle, qu'il se procurait en mendiant dans les villages et hameaux voisins. Alors les 32 signes distinctifs de son corps reparurent peu à peu et sa peau reprit sa couleur jaune d'or. Les Cinq avaient cependant perdu confiance en lui, car, pensaient-ils, si, malgré tout ce qu'il a fait pendant six ans il n'a pu arriver à l'omniscience, comment serait ce possible avec son genre de vie actuel? * Ils le 60
considérèrent comme un homme présomptueux, devenu

3. Hardy, *M. of B.* 187, dit que le Buddha mit plus tard les prêtres en garde contre deux choses : « contre la concupiscence et contre les macérations des ascètes (brahmaniques) ». Cette insertion de « brahmaniques » est inadmissible, vu que, dans les écritures sacrées du Buddhisme, on oppose continuellement les ascètes aux brahmanes.

fou à la suite d'efforts trop prolongés, et comme il était inutile d'attendre des leçons profitables d'un tel personnage, ils résolurent de le quitter. Ils partirent donc, et après avoir parcouru une distance de 18 yojanas, ils arrivèrent à Ṛshipatana, près du Parc aux Cerfs (Mṛga dâva) non loin de Bénarès.

Vers cette époque vivait à Uruvilvâ une certaine Sujâtâ, fille d'un duc à Hameau-le-Duc [1]. Devenue nubile, elle avait prié, près d'un arbre-banian, afin d'obtenir un époux qui lui convînt, et elle avait fait vœu de faire tous les ans une riche offrande si elle obtenait un mari conforme à son rang et si son premier enfant était un fils. Son vœu avait été exaucé.

Au moment où les six années d'ascétisme du Bodhisatva venaient de se terminer, le jour de la pleine lune du mois Vaiçâkha (aujourd'hui avril-mai), Sujâtâ était justement occupée des préparatifs du sacrifice qu'elle avait promis. Elle fit ainsi : après avoir mené paître un millier de vaches dans un bois plein de réglisse, elle donna leur lait à boire à 500 vaches; le lait de celles-ci servit à nourrir 250 vaches, jusqu'à ce qu'elle eut nourri 8 vaches du lait de 16 autres vaches. De cette manière, elle obtint un lait très épais, très doux et très fort. Comme elle voulait faire son sacrifice le jour indiqué de pleine lune de Vaiçâkha, elle se leva de grand matin afin de faire traire les huit vaches. On tint les veaux à distance, et l'on plaça des récipients neufs sous les pis. A peine avait-on fait cela, que le lait se mit à couler de lui-même à gros jets. En voyant ce miracle, Sujâtâ versa elle-même le lait dans un vase bien propre, alluma le feu et

1. Dans le *Lal. Vist.* elle est dite fille du chef de village Nandika, à côté d'elle on nomme Balâ, Balaguptâ, Priyâ, Supriyâ, Vijayasenâ, Atimuktakamalâ, Sundarî, Kumbhakârî, Uluvillika (prononciation provinciale pour Uruvilvikâ) et Jaṭilika. En pâli, la localité s'appelle Senâni-nigama, mais le *Mahâvastu*, II, 207, a la forme à peu près synonyme Senâpati-grâmaka.

fit bouillir le lait. * Pendant que le lait était sur le feu, on 61
voyait à la surface de grands bouillons, qui tournaient tous vers la droite, sans qu'une seule goutte du liquide se perdît. Aucune fumée ne s'élevait du fourneau. A cette occasion, les dieux des quatre points cardinaux vinrent surveiller le fourneau : le grand Brahma l'ombragea de son parasol; Indra apporta du bois pour entretenir le feu. Les dieux prirent la grande ruche, attachée à un bâton, ruche qui contient les sucs nourrissiers de tous les dieux et de tous les hommes dans les quatre parties du monde et les 2,000 îles, pressèrent le gâteau de miel et jettèrent le miel dans le lait. A d'autres moments, les dieux jettent le suc de la vie en petites quantités, mais au jour de la pleine illumination et à celui de la complète exstinction, ils jettent en une fois tout le suc nourrissant dans le vase.

Sujâtâ, étonnée de voir en un seul jour tant de miracles, appela sa servante Pûrṇâ et dit : « Ma chère Pûrṇa, aujourd'hui les dieux nous sont particulièrement favorables. Jamais de ma vie je n'ai vu un miracle comme celui d'aujourd'hui. Va vite à l'endroit consacré et regarde ce qui s'y passe. » — « Bien, madame », dit la servante, et elle se rendit aussi rapidement qu'elle put à l'arbre sacré.

Pendant cette même nuit, le Bodhisatva avait eu cinq rêves ; du reste, tous les Buddhas ont ces mêmes rêves le jour avant la pleine lune de Vaiçâkha : 1. La terre était son lit et l'Himâlaya son oreiller ; sa main droite reposait sur la mer occidentale, sa gauche sur la mer orientale, ses pieds sur l'Océan méridional ; 2. De son nombril sortit une flèche [1] qui toucha à la voûte céleste ; 3. Des vers blanchâtres s'élevèrent d'en bas le long de ses genoux et couvrirent ses jambes ; 4. Des oiseaux de diverses couleurs volèrent vers lui de tous les points de l'horizon, et prirent, venus dans

1. L'expression est expressément à double entente ; on peut traduire aussi : « s'éleva un roseau (*Çara*) ».

62 son voisinage, une teinte dorée ; * 5. Il traversait une montagne d'immondices sans en être aucunement souillé.

De ces rêves il conclut qu'il était destiné à devenir un Buddha ce jour même. Dès que la nuit fut passée, il se leva, se lava et se mit en route de grand matin pour aller mendier. Son chemin le mena auprès du même arbre banian. Il s'assit sous cet arbre, l'enveloppant tout entier de la splendeur qui sortait de son corps. Pendant qu'il était assis là, le visage tourné vers l'orient, et que les rayons qui sortaient de lui enveloppaient l'arbre comme d'un voile d'or, Pûrṇâ s'approcha. L'apparition brillante qui frappa ses regards lui fit croire que le génie de l'arbre était descendu en personne pour recevoir de ses propres mains l'offrande qui lui était destinée. Joyeuse, elle retourna en toute hâte vers sa maîtresse, et raconta ce qu'elle avait vu. Sujâtâ fut tellement enchantée de ce qu'elle entendait, qu'elle adopta ce jour même sa servante comme sa fille aînée et lui donna en outre des vêtements conformes à son nouveau rang.

Il est nécessaire que celui qui est sur le point de devenir Buddha reçoive le jour même un plat très précieux en or. Sujâtâ eut par conséquent l'idée de servir le lait dans un plat d'or. C'est ce qu'elle se hâta de faire. Lorsqu'elle versa le mets du vase dans le plat, le lait bouilli coula dans le plat aussi facilement que l'eau coule du lotus sans laisser une seule trace. Après avoir recouvert le premier plat d'un autre, également en or, après avoir enveloppé le tout d'un linge et s'être revêtue elle-même de ses habits de fête, elle mit le plat sur sa tête et se rendit gravement vers l'arbre banian. Dès qu'elle vit le Bodhisatva, elle fut ravie, et croyant qu'il était le génie de l'arbre, elle s'approcha de lui en baissant la tête. Après avoir découvert le plat qu'elle avait déposé de sa tête, elle prit un vase en or, rempli d'eau parfumée, et s'avança vers le Bodhisatva. A ce moment, le pot de terre que celui-ci avait reçu de l'archange Ghaṭîkâra et porté si long-
63 temps avec lui, disparut. * Ne voyant plus le pot, il étendit

la main droite et se servit, pour se laver les mains, de l'eau parfumée, pendant que Sujàta était là, prête à lui donner le lait bouilli. Le Grand Homme la regarda. Elle s'en aperçut, se prosterna respectueusement, disant : « Seigneur! faites-moi la grâce d'accepter ce que je vous offre, avant d'aller plus loin. Puisse votre souhait s'accomplir comme le mien s'est accompli ! » — Ceci dit, elle partit, abandonnant le plat d'or, dont elle se soucia aussi peu que si c'eût été une feuille d'arbre flétrie.

Le Bodhisatva, lui aussi, se leva, laissa l'arbre respectueusement à sa main droite, et, prenant le plat d'or, il se dirigea vers le bord de la Nairañjanâ [1], vers l'endroit précis où plusieurs milliers de Bodhisatvas avaient déjà pris un bain, le jour où ils atteignirent la grande lumière de la sagesse. A cet endroit, appelé le Gué fixe, le Bodhisatva descendit dans l'eau, après avoir déposé le plat sur la rive [2]. Après le bain, il se revêtit d'un habit de grand-maître, comme plusieurs milliers de Buddhas en ont porté un; puis assis, le visage tourné vers l'Orient, il pétrit le mets de lait et de miel en quarante-neuf boules, grandes comme un fruit rond du palmier et mangea le tout, presque sans y mêler de l'eau. Cette nourriture devait lui suffire, en effet, pour l'espace de sept semaines, pendant lesquelles il devrait être assis sur le trône sous l'arbre Bodhi [3], après être devenu Buddha; pendant tout ce temps, il n'aurait aucune autre nourriture et le temps lui manquerait pour se baigner, se rincer la bouche et faire ses besoins; pendant tout ce temps, en effet, il serait plongé dans l'extase de la méditation, du chemin et de l'issue finale (de la vérité).

1. Aujourd'hui, la Nilajjan ou Lilajjan; sur cette rivière se trouve Gayâ. Le nom est devenu en pâli Nerañjarâ; dans les livres des Bouddhistes septentrionaux on trouve à la fois Nairañjanâ et Nirañjanâ.

2. Le bain (ou le baptême) fait toujours partie de la consécration.

3. C'est-à-dire l'arbre du réveil, de la Science, identifié avec le figuier sacré ou Pipal (qu'il ne faut pas confondre avec le banian). Le terme « arbre-*bo* » est assez fréquent chez les auteurs européens.

64 Après avoir mangé, il prit le plat d'or * et le jeta dans e fleuve en disant : « Si je dois parvenir aujourd'hui à l'état de Buddha, que ce plat remonte le courant; sinon, qu'il le descende! » Alors le plat traversa le courant jusqu'au milieu du fleuve ; de là, prenant son élan comme un cheval emporté, il parcourut à la surface de l'eau, en remontant le courant, une distance de 80 pieds, puis disparut dans un tourbillon et descendit dans la demeure de Kâla, roi du monde souterrain ; là, en tintant bruyamment, il vint heurter les plats où avaient mangé les trois derniers Buddhas et s'arrêta. Kâla, en entendant ce bruit, se dit : « Hier, il y a eu un Buddha et aujourd'hui il y a de nouveau un Buddha », puis il se mit à chanter des hymnes de plusieurs centaines de strophes [1].

Pendant ce temps, dans un bois de hauts arbres *-sâl* en pleine floraison, le Bodhisatva fit sa promenade habituelle le long de la rivière, et le soir, vers le moment où les fleurs se détachent de leurs tiges, il marcha, sur une voûte large et préparée par les anges, comme un lion en pleine force, dans la direction de l'arbre de la Science. Les esprits de la terre, lutins et autres génies, l'honorèrent de parfums et de fleurs célestes; les chœurs célestes firent entendre leurs harmonies; en un mot, tout l'univers était un parfum, une guirlande, un hymne de louange.

Au moment où le Grand Homme s'avançait, le coupeur d'herbe Svastika (Sotthiya), chargé d'herbe, le rencontra. Cet homme, devinant ce qui se passait dans l'âme du Buddha et

1. Pour les habitants des Champs Élysées, le laps de temps écoulé entre deux Buddhas, *buddhântaram*, ne compte que pour une journée. Les Hindous nomment la même période *manvantara*, laps de temps entre deux Manus. En prose et proprement, ces mots signifient « laps de temps entre deux réveils » et « entre deux crépuscules ».— Dans le *Mahâvastu*, II, 265, Kâla voit le Bodhisatva se dirigeant vers l'arbre de la science et lui prédit qu'il remportera la victoire ainsi que l'ont fait les trois Buddhas précédents. Ces trois Buddhas sont Kakusanda et ses deux successeurs; voir plus loin, p. 323.

ce dont il aurait besoin, lui donna huit poignées d'herbe. Après avoir accepté ce don, le Bodhisatva s'avança pour monter sur le siège près de l'arbre de la Science, du côté sud, en tournant la tête vers le nord. Immédiatement, l'horizon méridional s'abaissa jusqu'à ce qu'il eût atteint, pour ainsi dire, l'étage le plus bas de l'Enfer, tandis que l'horizon septentrional s'éleva, pour ainsi dire *, jusqu'au 65
sommet du Ciel. Le Bodhisatva, comprenant que ce ne serait pas là la place pour arriver à la sagesse suprême, alla au côté ouest, marchant avec le soleil, de sorte qu'il se trouva avec le visage tourné vers l'Orient. Alors l'horizon occidental s'abaissa tellement qu'il atteignit, pour ainsi dire, l'étage le plus bas de l'Enfer, tandis que l'horizon oriental s'éleva, pour ainsi dire, jusqu'au sommet du Ciel. A quelque point de la circonférence qu'il se plaçât, l'horizon lui parut chaque fois courbé comme une roue immense attachée à son moyeu. Le Bodhisatva comprenant que là aussi ce n'était pas l'endroit pour arriver à la sagesse suprême, alla vers le nord, la face tournée vers le midi. Le même phénomène se répéta. Or, vers l'Orient est le point où tous les Buddhas ont leur siège; ce point ne s'ébranle pas et le Grand Homme, comprenant que c'est là l'endroit où tous les Buddhas ont déposé invariablement et régulièrement l'enveloppe de l'impureté, prit les poignées d'herbe qu'il avait reçues par un bout et les secoua, et voilà qu'immédiatement se montra un siège d'une dimension de 14 pieds, sur lequel ces poignées d'herbe s'étaient rangées en une couverture si élégante que le meilleur peintre ou sculpteur n'eût pas su imaginer quelque chose de plus beau. Le Bodhisatva s'assit alors, le dos tourné vers l'arbre et le visage vers l'orient, et dit fermement : « dussent la peau, le muscle et l'os se flétrir, la chair et le sang du corps se dessécher avant d'avoir atteint la sagesse suprême, je ne me lèverai pas de ce siège. » C'est ainsi qu'il se plaça, les jambes croisées, sur le trône que les forces réunies d'innombrables foudres ne sauraient ébranler.

Quelques traditions [1] mentionnent encore que dans a nuit qui précéda le jour où le Buddha se mit en mesure d'atteindre la sagesse suprême, l'archange Vaçavartin, qui gouverne la sphère des lumières innombrables, convoqua les légions célestes, afin de rendre hommage au Bodhisatva qui avait pris la résolution inébranlable de vaincre l'armée du Diable et de délivrer toutes les créatures. Puis l'ar-
66 change s'étendit sur sa sphère, * parsemée de millions d'étoiles étincelantes, demeures des Buddhas bienheureux. Pendant ce temps, seize anges prirent place sous l'arbre de la science, près du trône, et se mirent à l'orner magnifiquement. Les quatre génies de l'arbre, eux aussi, rendirent hommage au trône. Au moment où le Bodhisatva, plein de majesté, s'avança sur l'arbre, toutes les maladies, toutes les misères, toutes les méchancetés disparurent du monde, et les innombrables légions du firmament furent obscurcies par la lumière éblouissante qui sortait du Bodhisatva. Cette lumière pénétra jusque dans les profondeurs de la terre, et Kâlika (ou Kâla, c'est-à-dire le Sombre, l'Obscur) prince du monde souterrain, se mit à chanter un hymne à la gloire de la grande lumière ; après quoi sa femme, Suvarṇaprabhâsâ (c'est-à-dire Lumière d'or), accompagnée d'une troupe de nymphes, jouant et chantant, répandit sur le Buddha qui s'avançait une pluie de fleurs faites de pierres précieuses. Sur ces entrefaites, le Bodhisatva s'était approché de l'arbre ; il occupa son siège, sous les acclamations et marques d'hommage d'innombrables autres Bodhisatvas, dont les uns brillaient comme les rayons du soleil, d'autres comme des comètes et des météores [1].

1. Dans *Lalitav.* 342.

1. Comp. *Mahâvastu,* I, 231, où il est dit de Dîpaṇkara « qu'après que l'obscurité se fut dissipée, il répandait, pareil au jeune soleil, sa lumière sur la terre. »

10. — Lutte et triomphe.

Dès que le Bodhisatva eut occupé son trône, Mâra l'ange (mauvais) se dit en lui même : « le prince Siddhârtha veut franchir les limites de mon empire, mais je l'en empêcherai. » Immédiatement, il se rendit auprès de son armée, lui dit ce qui se passait, fit donner le signal de l'attaque et s'avança avec ses troupes. En avant, à droite et à gauche du chef, l'armée innombrable des démons s'étendait sur une longueur de 12 lieues (yojanas) ; au-dessus de lui, elle avait une hauteur de 9 lieues (yojanas), et en arrrière elle allait jusqu'aux limites extrêmes de l'horizon. Le bruit formidable de cette masse énorme, pareil à celui de la terre qui éclaterait, se faisait entendre à mille lieues de distance. Mâra, l'ange (mauvais), s'avançait, assis sur l'éléphant Girimekhala [1], * qui avait une longueur d'une lieue et demie. Dans 67
les mille bras que l'esprit des ténèbres s'était créés par sa puissance magique, il tenait toutes sortes d'armes. Il n'y avait pas deux personnes de sa suite qui fussent armées d'une façon identique. Se montrant en toutes couleurs, en toutes formes, les démons s'avançaient vers le Grand Homme, s'étendant sur lui comme des nuages qui roulent.

Pendant ce temps les dieux étaient occupés à glorifier le Bodhisatva : Indra, le roi du Ciel, soufflait dans la conque longue de 120 pieds et qui, une fois remplie d'air, rend un son qui dure pendant quatre mois sans interruption. Mahâkâla, le maître du monde souterrain, récitait, à la louange du Bodhisatva, une ode, longue de plus de cent strophes; et le grand Brahma tenait dressé le parasol blanc. Mais lorsque l'armée ennemie s'approcha davantage du trône de la Science, aucun des dieux ne put y tenir et tous

1. C'est-à-dire « ceinture de montagnes » ou « entouré d'une ceinture de montagnes ».

lâchèrent pied. Le prince des régions souterraines, Kâla, descendit d'une profondeur de 500 yojanas dans les entrailles de la terre, où il retomba dans sa demeure Mañjerika, se couvrant le visage des deux mains. Indra, sa conque sur le dos, courut jusqu'à l'extrémité de l'horizon ; le grand Brahma abandonna le parasol blanc sur le sommet de la terre et retourna dans sa demeure. Bref, aucun être céleste ne soutint l'attaque, et le Grand Homme resta seul. Alors Mâra dit à ses guerriers : « Camarades, aucun mortel n'égale Siddhârtha, le fils de Çuddhodana. Par devant, nous l'attaquerions en vain ; essayons par derrière. » Le Grand Homme vit qu'il était découvert sur le front et sur les flancs ; tous les dieux s'étant enfuis. Voyant que l'armée diabolique le cernait également par le Nord, il pensa : « Toute cette multitude fait son possible pour me vaincre, moi, qui suis seul, qui n'ai ni père, ni mère, ni frères, ni parents. Mais je possède les dix Perfections [1], qui sont tou-
68 jours à ma disposition *. Je me ferai donc un bouclier de ces Perfections, et ainsi protégé, je pourrai détruire l'armée ennemie. » C'est ainsi qu'il resta assis, ayant présentes à son esprit les dix Perfections.

Alors l'Esprit des Ténèbres fit paraître une armée de vents, afin de renverser le Bodhisatva de son siège. Subitement, de tous les coins de l'horizon, s'avancèrent des tempêtes, brisant les sommets des plus énormes montagnes, déracinant les arbres et les arbustes des forêts, dévastant à de grandes distances les villages et les hameaux, sans être cependant capables de mettre en mouvement un pli du vêtement du Bodhisatva, sa pure lumière leur faisant perdre toute force dès qu'elles s'approchaient de lui.

Alors le Malin essaya de le tuer en le noyant dans des flots d'eau, et suscita un véritable déluge. Des nuages entassés en couches épaisses tomba une trombe d'eau, tellement vio-

1. Ou : vertus parfaites, *páramí*.

lente que la terre se déchira et que les flots touchèrent jusqu'aux sommets des arbres sans réussir cependant à mouiller d'une seule goutte le vêtement du Grand Homme. Puis il fit tomber une pluie de pierres [1]; d'immenses blocs de rocher, fumants et embrasés, traversaient l'air, mais retombaient aux pieds du Bodhisatva sous forme de guirlandes de fleurs célestes [2]. Il en fut de même d'une pluie d'épées, de couteaux, de lances et d'autres armes analogues, qui suivit. Il en fut encore de même d'une pluie de charbons ardents. Une pluie de cendres chaudes tomba devant les pieds [3] du Bodhisatva sous forme de poudre de santal. Une pluie de sable brûlant et une autre de boue n'eurent d'autre résultat que la transformation des grains de sable en fleurs et de la boue en huile parfumée. Enfin, Mâra suscita une obscurité profonde; mais à peine celle-ci avait-elle atteint le trône du Bodhisatva sous la forme d'une masse compacte détachée d'une grande armée, qu'elle disparut comme chassée par les rayons du soleil [4].

* Le Prince des Ténèbres, voyant l'échec de tous ses 69
efforts, cria à sa suite : « En avant! pourquoi tarder? saisissez le prince! tuez-le, détruisez-le! » Après avoir donné cet ordre, assis sur son éléphant Girimekhala, et tenant son disque à la main, il s'avança vers le Bodhisatva, s'écriant : « Siddhârtha! quitte ce siège! il n'est pas à toi, mais à moi! » Le Grand Homme répondit : « Mâra! tu n'as pas acquis les dix Perfections, ni les inférieures, ni les supérieures; tu n'as pas accompli non plus les cinq sortes de grand renoncement; tu n'as pas recherché la science, l'intérêt général

1. Les mots qui signifient « pierre » étaient aussi employés jadis pour désigner les dents de la foudre, les « pierres du tonnerre. »

2. Par « guirlandes célestes », on entend les foudres qui serpentent dans le ciel.

3. Le mot qui signifie « pied », signifie aussi « rayon ».

4. C'est une règle fixe du langage rhétorico-poétique de la mythologie, qu'un phénomène physique, personnifié dans un mythe, est mentionné en outre, pour plus de clarté, sous forme de comparaison.

ou l'illumination. C'est pourquoi ce siège n'est pas à toi, mais à moi. » Mâra, ne pouvant réfréner sa fureur, lança son disque, mais celui-ci resta suspendu dans l'air, comme si c'eût été une guirlande, au dessus de la tête du Bodhisatva impassible, qui avait toujours les dix Perfections présentes à l'esprit. De nouveau le disque acéré fut lancé, mais sans résultat. Alors les troupes de Mâra se réunirent pour une attaque générale et lancèrent d'énormes blocs de rochers, qui retombèrent en forme de guirlandes devant les pieds du Grand Homme.

Les dieux, placés au rebord extrême de l'horizon, se mirent à allonger timidement le cou et à soulever la tête, afin d'être spectateurs de la lutte, dont ils attendirent l'issue avec une anxiété d'autant plus grande que, par suite de la masse d'armes lancées dans l'air, ils avaient perdu de vue la figure lumineuse du Bodhisatva.

A ce moment, le Grand Homme dit ces paroles à Mâra, inactif : « C'est à moi qu'appartient le siège que les Bodhisatvas occupent le jour de leur triomphe, après l'accomplissement des dix Perfections. Ou bien, peux-tu citer un témoin de ta libéralité ? » L'esprit des Ténèbres étendit la main vers sa suite et dit : « Tous ceux-ci sont mes témoins. » Immédiatement, sortit de la multitude un bruit formidable : « Je suis témoin ! Je suis témoin ! » Alors Mâra demanda à
70 son tour : * « Siddhârta ! quel témoin peux-tu citer de ta libéralité à toi ? » La réponse fut : « Tu as ici des personnes vivantes que tu peux citer comme témoins, et je n'en ai pas. C'est pourquoi j'invoquerai le témoignage de la terre, bien qu'elle soit inconsciente ; elle confirmera que dans mon existence antérieure comme Viçvantara [1], j'ai distribué sept cents dons extraordinaires, pour ne pas parler de ma charité dans mes autres existences. » En même temps, il retira sa main droite de dessous son habit, et l'étendant vers la terre, il

1. Pâli : Vessantara.

l'invoqua comme témoin. Immédiatement, on entendit sortir de la terre la réponse : « Je puis témoigner de votre libéralité », réponse accompagnée d'un tel bruit de tonnerre, que les légions du Malin en furent comme aplaties.

Pendant que le Grand Homme fit reparaître ainsi le souvenir de la libéralité dont il avait déjà fait preuve dans une existence antérieure, l'éléphant Girimekhala s'agenouilla devant lui, et les troupes de Mâra s'enfuirent de tous côtés en abandonnant vêtements et couvre-chefs [2].

A peine les dieux avaient-ils vu que l'armée des démons prenait la fuite, que tous s'écrièrent avec joie : « Mâra est vaincu, le Prince Siddhârtha a triomphé ! Félicitons-le de sa victoire ! » puis, tenant à la main des parfums et des couronnes de fleurs, ils se rendirent en hâte auprès du siège de la Science, sous le figuier. C'est à ceci que fait allusion la chanson suivante :

« Maintenant le glorieux Buddha a vaincu ;
Et le méchant Mâra est battu ! »
C'est ainsi que, à cris joyeux, près du trône de la Science,
Les Nâgas proclamèrent la victoire du Grant Voyant [3].

---

2. D'après le *Lalitav*. 404, Mâra, après l'échec de ses premiers efforts, mais avant la dernière attaque, envoie ses filles (nymphes, Apsarases) pour séduire le Bodhisatva. La même tentative est renouvelée plus tard, dans les traits essentiels, par ses trois filles Rati, Arati et Tṛshṇâ (490), au même moment où, comme nous le verrons, la tradition méridionale place la même tentative.

3. Suivent trois autres strophes, qui ne diffèrent de la première qu'en ceci, qu'au lieu de Nâgas (esprits des eaux, serpents), ce sont d'autres êtres qui louent le Buddha. Le véritable caractère de la chanson est très clair : elle a originairement aussi peu de rapport avec les dogmes de l'Église bouddhique que les chansons que le peuple, en Europe, chante près des feux de Pâques ou dans la nuit de Saint-Jean. Pour le ton, la chanson rappelle fortement les pièces chantées par les soldats romains, lors du triomphe d'un *imperator*.

71 * 11. — L'ÉTAT DE BUDDHA EST ATTEINT.

Le soleil était encore juste au-dessus de l'horizon au moment où le Grand Homme venait de chasser l'armée du Prince des Ténèbres. Les bourgeons de l'arbre de la Science retombaient sur son vêtement, comme s'ils voulaient l'honorer d'une pluie de coraux rouges. Dans la première veille [1] de la nuit il atteignit à la connaissance complète de ce qui avait eu lieu dans les existences antérieures; dans la seconde, à la vue parfaite de tous les états présents; dans la troisième, il réalisa la connaissance de la série des causes et des effets.

Cette série résulte du raisonnement suivant [1]. La douleur, la souffrance, la misère, la vieillesse, la maladie, la mort et autres maux semblables existent. Pourquoi existent-ils? Parce que la naissance existe. La naissance est une conséquence du devenir; le devenir suppose de la matière (ou l'effort); celle-ci est produite par le désir; le désir est une conséquence de la sensation; la sensation, à son tour, résulte du contact (avec un objet qui éveille la sensation); il y a contact parce qu'il y a six sens [3] et que ces sens appartiennent à un être organisé. Or, un être organisé se compose d'un nom et d'une forme; il résulte donc d'une conscience

1. On divise la journée en 8 veilles.

2. Le développement ultérieur manque dans l'introduction du Jâtaka; on le retrouve en partie dans le *Mahâvagga*, 1, 1, où cependant les trois veillées sont entièrement consacrées à la méditation de la série. Le pseudo-raisonnement est indiqué avec plus de détail dans *Lalitav.* 441. Cette source s'accorde avec l'introduction de Jâtaka en ce qu'elle place dans la première et dans la seconde veille le souvenir des séjours antérieurs et l'aperçu de l'existence actuelle. Les dernières paroles sont : « Dans la première veille de la nuit, le Bodhisatva éleva la science à la contemplation, dissipa l'obscurité et amena les choses à l'état visible. »

3. Le sixième sens, chez les Indiens, est l'âme, le cœur, le sens intérieur.

claire ; celle-ci dépend des impressions et les impressions sont la conséquence de l'ignorance. Donc, l'ignorance est la base de ce qui existe, * et afin de mettre fin à l'exis- 72
tence, dont la mort, la maladie, la tristesse et toutes sortes de misères sont la suite, on n'a qu'à en supprimer la base. Cela ne peut se faire que par le contraire de l'ignorance : la vraie science.

La vraie science consiste dans l'admission de quatre vérités fondamentales, qui sont : 1. l'existence de la souffrance corporelle et morale ; 2. la cause de la souffrance ; 3. la suppression de la souffrance ; 4. le moyen qui conduit à cette suppression. D'une façon plus détaillée : 1. chaque existence est une souffrance ; 2. le désir est la cause du prolongement d'une existence ; 3. si le désir est supprimé, l'existence n'est plus prolongée ; 4. on peut arriver à cette suppression en menant une sainte vie.

Pendant que le Grand Homme méditait sur les douze chaînons de la série des causes, en les ayant présents à l'esprit, du commencement à la fin, et de la fin au commencement, comme on fait lorsqu'on calcule et qu'on fait l'épreuve de l'opération, — pendant ce temps la terre trembla douze fois jusqu'à ses extrêmes limites. Aux premiers rayons de l'aurore, il avait atteint l'omniscience, il était devenu Buddha (éveillé), et cet événement fit naître des cris de jubilation dans tout l'univers, qui se hâta de revêtir ses habits de fête. Les rayons des drapeaux et banderolles dressés à l'horizon oriental atteignaient l'horizon occidental et *vice versa* ; il en était de même des drapeaux dressés au midi et au nord. Ceux qui étaient dressés sur terre touchaient jusqu'au ciel suprême où demeure Brahma, tandis que ceux qui étaient attachés au ciel suprême arrivaient jusqu'à terre. Toutes les plantes qui portent des fleurs étaient en pleine floraison, tous les arbres fruitiers étaient chargés de fruits, toutes sortes de roses s'ouvraient aux troncs, aux branches, aux lianes, même dans l'air et sur le sol le plus rocailleux.

L'univers entier était une guirlande et un tapis de fleurs, les ravins, les abîmes les plus profonds, où auparavant la lumière de sept soleils n'avait pu pénétrer, étaient nettement éclairés ; la mer, jusque dans ses profondeurs les plus inaccessibles, était changée en eau douce ; les fleuves cessaient de couler, les aveugles voyaient, les sourds entendaient, les boiteux marchaient droit, les chaînes et les liens tombaient
73 d'eux-mêmes [1]. * Au moment où, au milieu de cette splendeur incomparable et de tous ces miracles, il venait d'atteindre l'omniscience, il déchargea son âme dans les vers suivants, que récitent tous les Buddhas :

J'ai parcouru mainte existence,
Cherchant, mais en vain,
Le constructeur de la maison.
La renaissance répétée est douloureuse.

Constructeur de la maison ! maintenant tu es découvert.
Tu ne construiras plus de maison,
Toutes tes côtes sont rompues ;
Le sommet protecteur s'est disloqué ;
L'esprit a atteint le Nirvâna ;
Le désir a pris fin [1].

---

1. Délivrance, libération de liens etc. se dit *moksha ;* le même mot signifie aussi fin d'une éclipse. D'après la tradition des Bouddhistes du Nord (chez Schiefner, 245) la défaite de Mâra eut lieu lors d'une éclipse de lune, le jour de pleine lune de Vaiçâkha. Au même moment naquit de Gopâ à Kapilavastu Râhula (c'est-à-dire petite éclipse de lune) et la femme du frère de Çuddhodana, Amṛtodana, eut également un fils, Ânanda. Le fait que, chez les Bouddhistes méridionaux, Râhula naît dans la nuit de la fuite, tandis que les Septentrionaux le font naître vers le moment du triomphe, est une conséquence de la confusion continuelle en mythologie, entre les solstices et les commencements de l'année.

1. Ces vers sont enveloppés d'une sorte de voile mystique, de sorte que l'explication laisse, à plusieurs égards, à désirer. Nous avons suivi autant que possible le commentaire du *Dhammap. str.* 153 ss.

12. — Maîtrise. Les sept semaines. Résolution de paraître comme prédicateur.

Après avoir prononcé ces vers, le Seigneur se dit en lui-même : « Pendant un nombre infini d'âges du monde, je me suis efforcé d'atteindre ce trône ; pendant tout ce temps, pour obtenir ce même siège, j'ai coupé la tête de mon tronc, je me suis arraché les yeux et la chair de mon cœur pour le bien des autres ; j'ai donné mon fils, ma fille, ma femme, comme esclaves à des étrangers [2]. Ce siège est mon trône triomphal ; * assis ici, je sens que j'ai réalisé mon idéal et 74
j'attendrai quelque temps avant de me lever. » — C'est ainsi qu'il resta assis pendant toute une semaine, pendant laquelle il parcourut plusieurs millions de degrés de la méditation. C'est pourquoi un texte [1] dit : « C'est pourquoi le Seigneur resta assis pendant toute une semaine sur le même siège, dans la conscience bienheureuse de sa libération. »

Alors quelques dieux eurent un moment de doute et pensèrent : « Certainement Siddhârtha n'a pas encore atteint son but, car il ne quitte pas sa place. » Le Maître, qui pénétrait leur pensée, fit un miracle pour mettre fin à leur doute et s'éleva dans l'air. Après avoir fait ceci, il se plaça au nord de son siège, un peu dans la direction orientale et pendant toute une semaine il regarda, sans fermer les yeux, l'endroit où il avait enfin cueilli le fruit de tant d'actions vertueuses. C'est à cet endroit qu'on a bâti plus tard le sanctuaire Animisha [2].

Ensuite, il passa une semaine à se promener sur un sentier en pierres précieuses (*ratnacaṇkrama*), établi d'Orient en

2. Le Buddha avait accompli ces exploits dans une existence antérieure sous le nom de Viçvantara.

1. Du livre saint *Mahâvagga*, I, 1, 1. Comp. *Lalitav.* 439.

2. *Animisha* signifie « ne clignant pas les yeux », « ne fermant pas les yeux ».

Occident entre le siège et l'endroit où il se trouvait. Ce sentier devint plus tard le sanctuaire Ratnacaṇkrama.

Pendant la quatrième semaine, les dieux construisirent, dans la direction nord-ouest de l'arbre Bodhi, la maison en pierre précieuse. Là, assis sur un banc, il passa une semaine à méditer l'Abhidhamarpiṭaka et surtout les chapitres Anantanaya (raisonnement sur l'infini) et tout le Prasthâna (sur les points de départ). Depuis, cet endroit est devenu un sanctuaire, dit le sanctuaire de la Maison en pierres précieuses.

Après avoir passé ainsi quatre semaines près de l'arbre Bodhi, il se rendit de là près du Banian des Chevriers et se livra là à la méditation du Dharma (c'est-à-dire Ordre, Loi, Vertu) et à la conscience bienheureuse de sa délivrance.

75 *D'autre part, l'Écriture Sainte [1] dit que le Seigneur, après son réveil, passa la première semaine sous l'arbre Bodhi, sur les bords de la Nairañjanâ; la seconde, sous le Banian des chevriers; la troisième près du Mucalinda ; la quatrième sous le Râjâyatana, où eut lieu la rencontre avec les deux marchands, Trapusha et Bhallika, dont nous parlerons plus tard ; la cinquième de nouveau sous le Banian des gardeurs de chèvres [2].

Une troisième tradition donne encore un récit différent [3]. Pendant la première semaine, le Seigneur resta sous l'arbre de la Science ; pendant la seconde, il fit une *longue* promenade, autour de la sphère céleste tout entière; pendant la troisième, il resta assis, sans fermer les yeux, sur le trône de la Science ; pendant la quatrième, il fit une *courte* pro-

1. *Mahâvagga*, I. Nous avons ajouté ce paragraphe afin de ne pas passer sous silence une tradition contenue dans les livres sacrés, et afin de donner en même temps une idée des formes multiples de la légende.

2. L'énumération des semaines s'arrête là. On dirait que quelques-uns ont compté les trois veilles de la nuit de la consécration, *nandîmukhi*, dans le Lalitavistara, comme autant de semaines. Si l'on fait cela, on a les cinq semaines du *Mahâvagga*, + 2 = 7.

3. *Lalitav.* 488.

menade, de l'océan oriental à l'océan occidental ; c'est alors qu'eut lieu la tentative de Mâra contre lui, que notre source principale [1] raconte de la façon suivante :

Mâra, le (mauvais) ange, qui avait suivi en secret le Grand Homme pendant tout ce temps pour le perdre, comprit que le Buddha avait échappé à son pouvoir. Triste et sombre, il se mit au milieu du grand chemin, et traça, comme s'il calculait, seize barres dans le sable. « Je n'ai pas atteint la Perfection de la libéralité comme lui, c'est pourquoi je ne suis pas son égal », pensa-t-il ; il traça une barre, puis successivement neuf autres barres, parce qu'il savait qu'il manquait de conduite morale, de renonciation, de sagesse, d'énergie, de patience, de véracité, de constance, d'amabilité et d'équanimité. Pendant qu'il se rappelait qu'il avait été insuffisamment pourvu des dix Perfections nécessaires pour atteindre à la connaissance du monde supra-sensible, * de la prédisposition et des conséquences, de la manière dont on s'élève au degré suprême de la miséricorde, de la manière dont on fait des miracles, aussi de la connaissance sans obstacles, qu'il était enfin dépourvu de la Perfection de l'omniscience, — pendant qu'il se remémorait tout cela, il traça encore six barres. 76

Pendant que l'Esprit des Ténèbres était là assis plein de tristesse, ses trois filles, Tṛshṇâ, Arati et Ragâ, qui l'avaient cherché pendant quelque temps, l'aperçurent, plongé dans une méditation profonde, traçant des barres dans le sable. « Mes chères filles », dit-il, « le Grand Moine a échappé à mon empire et à ma puissance, et quelque effort que j'aie pu faire pour le suivre et pour attendre le moment de sa perte, je n'ai pu saisir une occasion favorable. Voilà pourquoi je suis si malheureux et si triste. » — « Si ce n'est que cela », dirent les jeunes filles, — « sois sans soucis : c'est nous qui saurons le soumettre à notre puissance et l'amener de-

1. Nous reviendrons sur ce que raconte le *Lalitav.* à ce sujet.

vant toi. » Mâra répondit : « Personne, mes chères enfants, n'est capable de vaincre cet homme ; il est inébranlablement fixé dans l'Ordre. » Elles répondirent : « Cher père ! nous sommes des femmes, sache-le bien. Nous saurons bien le lier des chaînes de l'amour et te l'amener dans cet état ; ne sois pas inquiet. » Après ces paroles, elles se présentèrent devant le Seigneur, et lui dirent : « Nous embrassons vos pieds, Seigneur moine. » Mais le Seigneur ne remarqua pas leurs paroles, ne les regarda pas et continua sa méditation bienheureuse, pendant que son esprit délivré s'éleva jusqu'à la sphère suprême. Les filles de l'ange des Ténèbres, sachant que les goûts diffèrent, que quelques hommes aiment les toutes jeunes filles, d'autres les femmes complètement développées, d'autres des femmes d'âge moyen, d'autres encore de vieilles dames, résolurent de le tenter de différentes façons et prirent des formes différentes, tantôt de jeunes filles, tantôt de femmes complètement développées qui n'avaient jamais encore été mères, ou bien de femmes ayant eu une ou deux grossesses, de femmes d'âge moyen et de vieilles dames. C'est ainsi qu'elles s'approchèrent du Sei-
77 gneur * en prononçant les mêmes paroles humbles que la première fois, mais sans obtenir un succès meilleur. Quelques docteurs prétendent que le Seigneur, voyant venir à lui les nymphes sous la forme de vieilles femmes, décida qu'elles resteraient toujours ainsi, chenues et édentées. Mais cela est inadmissible, le Maître n'ayant pu donner un pareil ordre. Non, il se contenta de dire : « Allez-vous en ! pourquoi vous donnez-vous tant de peine ? Vous pouvez essayer quelque chose de semblable devant des hommes sensuels, mais un Tathâgata [1] s'est dépouillé de la passion, dépouillé du péché,

1. *Tathâgata* est un synonyme de *Sugata* ; *tathâ* signifie ici, comme dans *tathya*, *yathâtathâ*, *vitatha*, « conforme à la règle, exact » ; de même que *su* signifie « bon ». Les deux mots expriment aussi bien l'idée de « capable » que celle de « vertueux, honnête », de sorte qu'on pourrait traduire Tathâgata et Sugata à peu près par « l'Infaillible, l'Impeccable ». Une expression

dépouillé de l'aveuglement » ; et pour célébrer sa pureté immaculée il récita, en guise de morale, les deux strophes suivantes, qu'on trouve dans le livre du Dhammapada, dans le chapitre traitant des Buddhas :

Celui dont l'empire ne peut être subjugué,
Nul ne peut le vaincre,
Ce Buddha-la dont le domaine est infini,
Lui qui n'a pas de fond [2], comment voulez-vous le prendre en le sui-
[vant à la trace?

Celui qu'aucun enchantement, aucun piège,
Aucun âpre désir ne peut saisir [3] quelque part,
Ce Buddha-là, dont le domaine est infini,
Lui qui n'a pas de fond, comment voulez-vous le prendre en le suivant
[à la trace?

Alors les nymphes dirent : « Notre père a dit la vérité ; le Maître très vénérable, très bon, ne peut être saisi par la passion [4] » ; puis elles retournèrent près de leur père.

Une autre tradition [5] raconte que Mâra, le Malin, dans la quatrième semaine *, s'approcha du Maître de la bonne con- 78
duite, en lui disant : « Éteins-toi [1] complètement, Seigneur ! éteins-toi complètement, Tathâgata ! » Mais le Tathâgata répondit : « Je ne m'éteindrai pas complètement avant d'avoir des religieux pour répandre ma doctrine, avant d'avoir

analogue, qu'on emploie aussi quand il est question du soleil toujours exact, toujours marchant infatigablement, est *vijjácaraṇasampanna*, « une personne riche en savoir et en vertu ». — D'après un dictionnaire pâli, *tathâgata* signifierait aussi « un être vivant ».

2. « Sans fond, sans fondement solide », ou « sans trace », sont des sens qu'on peut donner au mot *apada*, et aussi « sans pied » ; cette dernière épithète est fréquemment employée quand il s'agit du soleil.

3. Ici aussi les termes choisis sont équivoques et, par conséquent, intraduisibles.

4. Aussi « affection, tendresse pour quelqu'un » ; et aussi : « coloration, souillure ».

5. *Lalitav.* 549.

1. Le mot original, *parinirváti*, signifie proprement « s'éteindre de tous côtés, être soufflé (comme une flamme) être calmé ».

quatre divisions parmi mes disciples ; avant d'avoir fondé une communauté qui suive l'Ordre (Dharma) du Buddha. » — Le Malin se retire, triste, furieux intérieurement et abasourdi ; avec un morceau de bois il tire des barres dans le sable. C'est dans cet état que le trouvent ses trois filles, Tṛshṇâ, Rati et Arati [2]. Ce qui suit s'accorde pour les principaux détails avec la tradition donnée plus haut. Une fois changées en vieilles femmes, les nymphes vont, sur le conseil de leur propre père, demander pardon au Tathâgata, après lui avoir confessé leur faute. C'est pourquoi il est bon que celui qui a péché et confessé sa faute craigne le mal et se surveille dans la suite.

Dans l'Écriture Sainte [3] il est dit que Mâra adressa deux fois au Seigneur des paroles haineuses, une fois à Uruvilvâ, une autre fois un peu plus tard. Il parla en vers, à peu près dans ces termes : « Tu es lié de tous les liens, célestes et terrestres ; tu es lié du grand lien, tu ne m'échapperas pas, moine ! » — Mais le Buddha répondit, aussi en vers, qu'il était libre de tout lien et que Mâra était vaincu. Mâra comprit alors que le Maître le connaissait et disparut.

Après avoir séjourné pendant une semaine sous le Banian des Chevriers, le Seigneur se rendit au Mucalinda [4]. Après qu'il y eut séjourné une semaine, la pluie se mit à tomber continuellement [5]. Afin de le protéger contre le froid et
79 l'humidité, Mucalinda, le roi des Nâgas *, l'entoura sept fois de ses anneaux, et étendit sa crête au-dessus de lui, de

2. *Buddhacarita*, XIII, 3; Tṛṣ, Rati et Prīti.

3. *Mahâvagga*, I, II, et 13.

4. Nom d'une montagne, d'un arbre, d'un lac et du prince des esprits aquatiques y demeurant ; les esprits des eaux (*nâgas*) ont la forme de serpents. Dans le *Lalitav.* le nom a la forme Mucilinda ; c'est la cinquième semaine que le Bouddha passe chez lui. D'après *Mahâvagga* 1, 3, c'est la troisième semaine, mais, quand on compte les trois veilles comme des semaines, la cinquième. Une autre tradition, encore différente, chez Hardy, *M. of B.* 182.

5. Les filles de Mâra n'avaient donc été que des nuages passagers, de formes fantastiques, puis s'éteignant comme de vieillesse.

sorte qu'il put se mouvoir sans être gêné, comme dans une chambre, et savourer, assis sur son trône royal, la conscience délicieuse de sa libération.

Les sept semaines [1] étaient alors passées. Pendant tout ce temps, le Buddha n'avait ni fait sa toilette, ni rien mangé; mais alors il résolut de se laver de nouveau le visage. Indra, le roi du ciel, lui donna en outre de l'orpiment, dont le Maître se servit comme d'un cosmétique pour le corps. Puis le même Indra lui présenta une branche de bétel comme curedents, et de l'eau pour se laver la bouche. Le Buddha en fit usage, se lava la bouche (ou le visage) avec de l'eau du lac Anavatapta et resta assis sous l'arbre Râjâyatana.

A ce moment, deux marchands, les frères Trapusha [2] et Bhallika, se rendaient, avec une caravane de 500 chariots, d'Orissa au Pays du Milieu. Un ange, qui leur était apparenté [3] arrêta brusquement les chariots, de sorte qu'il leur était impossible d'avancer, et les exhorta à offrir de la nourriture au Maître. Les frères obéirent à cette exhortation et se rendirent avec un gâteau de farine et du miel près du Maître, auquel ils offrirent ce repas d'honneur, en lui disant : « Seigneur, faites-nous la grâce d'accepter de nous

1. Le total ne donne que six semaines. — D'après le *Mahâvagga*, Buddha, après avoir séjourné pendant une semaine près de Mucalinda, serait resté pendant une semaine sous le Râjâyatana, et place là la rencontre avec les deux marchands, rencontre dont nous parlerons à l'instant. Le *Lalitav.* divise le temps ainsi : cinquième semaine, séjour près de Mucalinda; sixième, près du Banian aux Chevriers; septième, sous l'arbre Târâyaṇa, où a lieu la rencontre avec les deux marchands. Bien que le *Lalitav.* contienne la tradition septentrionale, il est plus d'accord avec le *Mahâvagga* (d'origine méridionale) que ne l'est l'introduction au Jâtaka.

2. En pâli : *Tapussa*. Le *Jâtaka* donne Tapassu et Bhalluka, probablement par erreur, car le *Mahâvagga* lit Tapussa et Bhallika, et les formes altérées de la biographie birmane, Tabusa et Palekat, doivent avoir la même origine. D'après le *Lalitav.*, les deux marchands étaient originaires du Pays du Nord et revenaient du Dekkhan vers leur pays d'origine.

3. Dans le *Lalitav* Çikhaṇḍin, autrefois un brahmane, auquel il avait été donné de renaître dans le ciel suprême.

cette nourriture. » Le Buddha, dont le pot à aumônes avait disparu le jour mémorable où il avait reçu le lait préparé par Sujâtâ, se dit en lui-même : « Les Tathâgatas ne
80 reçoivent rien avec la main *; avec quoi accepterai-je maintenant ce qu'on m'offre? » A peine les quatre régents des quatre points cardinaux comprirent-ils ce qui se passait dans son âme, qu'ils lui offrirent quatre vases de saphir. Le Seigneur les refusa. Alors ils lui offrirent quatre vases en pierre précieuse couleur de fèves, qu'il accepta; par attention pour les donateurs, et afin de ne chagriner aucun d'eux, il les réunit, de façon qu'en apparence il n'y eût plus qu'un vase. C'est dans ce vase précieux que le seigneur prit son repas, et après avoir mangé, il remercia les frères de l'avoir ainsi régalé. Ceux-ci firent alors profession de leur foi dans le Buddha et dans le Dharma, et furent admis comme adhérents laïques. Puis, ils dirent : « Donnez-nous, Seigneur, un objet que nous puissions honorer [1]. » Alors le Buddha arracha de la main droite quelques cheveux de sa tête, destinés à être gardés comme reliques, et les leur donna. Plus tard, revenus dans leur ville, ils enterrèrent ces reliques et construisirent un sanctuaire pour les recouvrir. Trapusha et Bhallika furent, par conséquent, les deux premiers adhérents laïques qui aient fait profession de leur foi dans le Buddha et dans la Loi, mais non dans la Congrégation, qui, d'ailleurs, n'était pas encore fondée à cette époque.

Le Parfait-Sage se rendit de nouveau vers le Banian des Chevriers. Dès qu'il se fut assis, il comprit combien difficile était la Loi dont il avait pu pénétrer le sens profond, et il devint, par conséquent, hésitant de communiquer à d'autres

1. *Mahâv.* I, 4, il est question seulement de vases en pierre couleur de fève, et il n'est rien dit d'un refus; il en est parlé, au contraire, dans *Lalitav.* 495, où l'on raconte que des plateaux en or, en argent et en autres matières précieuses, furent offerts et refusés; le Buddha finit par accepter des vases d'émeraude (?).

cette Loi qui avait été observée par les Buddhas antérieurs et qui avait été découverte de nouveau par lui-même. C'est alors que le puissant dieu Brahma se dit à lui-même : « Malheur, malheur, le monde périra ! » et immédiatement il se rendit, accompagné des autres maîtres puissants de la nature : Indra, Suyâma, Santushita, Sunirmita et Vaçavartin l'Archange, auprès du Maître, afin de supplier celui-ci de proclamer la Loi. Et le Maître promit de le faire.

En réfléchissant à qui il communiquerait d'abord la Loi, son choix tomba sur Ârâla Kâlâma, le sophiste, vu que celui-ci serait capable de s'approprier rapidement le sens de la Loi. Mais par intuition, il sut que le sophiste était décédé une semaine auparavant. Le Maître en fut chagriné, mais il n'y avait rien à faire. * Il songea alors à Udraka, 81
fils de Râma, mais, par une autre intuition, il eut la certitude que celui-ci aussi était mort la veille au soir. Puis il songea aux cinq religieux qui lui avaient rendu tant de services, et dès qu'il se fut assuré par une combinaison mentale qu'ils se trouvaient alors à Bénarès dans le Parc aux Cerfs (Mṛgadâva), il prit la résolution de s'y rendre et d'étendre l'empire de la Loi [1].

13. — Première prédication.

Après avoir séjourné encore quelques journées près du siège de la Science sous le figuier et y avoir vécu d'aumônes,

1. L'expression *dharmacakram pravartayati* est comprise par les Tibétains comme si elle signifiait « tourner la roue de la Foi (de la Loi) ». Cette explication n'est pas tout à fait inexacte, mais seulement à moitié vraie ; *cakram* signifie ici : « cercle, domaine, empire » ; *pravartayati* : « faire marcher en avant, commencer ». Les Bouddhistes plus anciens savaient très bien que l'expression était empruntée à la langue de la politique ou du droit ; c'est ainsi, par exemple, qu'il est dit *Lalitav.*, 414 : « Je serai un roi, un souverain qui maintient le gouvernement de l'ordre, muni de toutes les capacités. »

il prit la résolution d'être à Bénarès le jour de pleine lune du mois Âshâḍha (juin-juillet). Le 14, il se leva aux premières lueurs du jour et parcourut un chemin de 18 lieues, de sorte qu'il arriva encore le même jour, vers la soirée, à Ṛshipatana près de Bénarès.

82 * Avant d'arriver à destination, il eut, chemin faisant, une rencontre avec un certain Upaka, moine de l'ordre des Âjîvikas. La rencontre eut lieu à moitié chemin entre Gayâ et l'arbre de la Science. Upaka, frappé par l'aspect du Seigneur, dit : « Que vos sens sont joyeux, Gautama! que votre teint est pur, clair et jaune de reflet! De même que le mois d'automne est clair, sans nuages, brillant, de même votre rond visage! Chez quel maître le Seigneur Gautama a-t-il fait ses études? »

Le Seigneur répondit : « Je n'ai pas de maître; mon pareil n'existe pas : seul, je suis parfaitement sage, calme, immaculé. » — « Vous déclarez donc que vous êtes grand-maître? reprit Upaka. — « Oui, moi seul je suis maître (et : souverain, indicateur) dans ce monde; je suis l'Être Suprême; parmi les dieux, les démons et les esprits, nul n'est mon semblable. » — Comme Upaka demanda encore : « Vous déclarez donc être un Jina? » la réponse fut : « Oui, je suis le Jina éternel et ceux qui, comme moi, anéantissent l'impureté sont aussi des Jinas. Je veux aller à Bénarès, afin de battre le tambour qui doit réveiller le monde à la vie éternelle; afin d'y faire continuer la marche de l'Ordre (et : de mettre en mouvement l'empire de la Loi) ». Sur quoi, Upaka prit congé et le Seigneur continua sa route [1].

Quelques-uns [2] veulent qu'au moment où il arriva à la

1. Cette rencontre, mentionnée en quelques mots dans le *Jâtaka*, est surtout décrite dans le *Lalitavistara*, dont l'écriture sainte des Bouddhistes méridionaux, *Mahâvagga*, I, 6, ne s'écarte que dans de petits détails. Des ouvrages de Hardy et de Bigandet, il ressort également que, sur ce point, la tradition méridionale ne s'écarte que très peu de celle du Nord.

2. *Lalitav.* 528.

rive du Gange, la rivière était très haute. Il se rendit donc au bac pour se faire passer, mais le maître du bateau dit : « Paye d'abord ton passage, Gautama ! » — « Je n'ai pas de quoi payer, cher monsieur », répondit le Tathâgata, et immédiatement il vola à travers les airs vers l'autre rive. Le passeur se repentit de n'avoir pas transporté un personnage aussi vénérable et tomba par terre se lamentant et perdant connaissance. * Un camarade du batelier fit rapport au roi 83
Bimbisâra de ce qui s'était passé, disant : « Un moine, Sire ! un Gautama à qui l'on demanda de payer son passage déclara qu'il n'avait pas de quoi payer, puis a volé à travers l'air vers l'autre rive. » Le roi, en apprenant ceci, affranchit, à partir de ce moment, tous les moines du droit de passage sur la rivière.

Vers le soir, le Tathâgata arriva à Ṛshipatana. Lorsque les Cinq le virent arriver de loin, ils s'écrièrent : « Voilà qu'arrive le vénérable ascète Gautama qui a certainement renoncé à son régime par trop sévère, car il a l'air bien portant, florissant et brillant comme de l'or [1]. Ils convinrent sur cela qu'ils n'échangeraient pas avec lui les politesses ordinaires, comme salutations, etc. ; on lui demanderait seulement de prendre place ; on ne pouvait faire moins, car, après tout, il était toujours le fils d'honnêtes gens et avait, par conséquent, droit à ce peu d'égards. Le Seigneur qui, par son omniscience, avait pénétré leurs plus secrètes pensées, fit en sorte que, malgré eux, un sentiment d'affection s'empara d'eux, de sorte qu'ils ne tinrent pas compte de ce qui était convenu. Ils le saluèrent, se levèrent de leurs sièges afin d'aller à sa rencontre, en un mot ne négligèrent aucune des politesses habituelles ; mais ne sachant pas encore qu'il était un Buddha parfait, ils ne l'appelèrent que par son nom et par le titre de « cher monsieur », comme on fait quand on parle à ses égaux ou à ses inférieurs. Alors le

1. Le même jour, le même fait avait été remarqué par Upaka.

Seigneur dit : « Moines ! vous ne devez pas m'appeler par mon nom, ni vous servir, en parlant de moi, du titre de « cher monsieur ». Je suis un Tathâgata, arrivé à la sagesse parfaite. » Après leur avoir ainsi fait connaître son état de
84 Buddha, il se plaça sur un siège élevé de Buddha, * et là, le jour de pleine lune du mois d'Âshâdha, entouré de 180 millions d'êtres supérieurs, il prêcha devant les Cinq le sermon connu comme celui de « la première proclamation de la Loi. »

Dans ce discours [1], il exhorta ses auditeurs à éviter les deux extrêmes et à prendre le chemin du milieu. Un extrême, c'est d'être asservi aux plaisirs sensuels, ce qui est bas, vilain, commun, indigne d'un noble et d'un sage, et entraîne des conséquences regrettables. L'autre extrême, c'est de chercher son salut dans les tourments qu'on s'inflige à soi-même [2], ce qui est gênant, indigne d'un noble et d'un sage, et peut avoir des conséquences regrettables. Or, le chemin du milieu, qui donne la lumière et la science, conduit à la pleine sagesse et à la délivrance, consiste en huit parties, savoir : la bonne compréhension ; les bonnes pensées ; la bonne raison ; la bonne occupation ; le bon moyen d'existence ; le bon exercice ; la bonne réflexion et la bonne méditation. Ce chemin est le moyen pratique d'être délivré de la souffrance corporelle et spirituelle, et est donc identique à la dernière des quatre vérités capitales [3], qui furent aussi proclamées dans ce premier sermon. C'est de cela que le Buddha, sous l'arbre de la Science (et : du Réveil) avait eu une intuition large et précise.

Parmi les auditeurs, Kauṇḍinya fut le premier, qui, en même temps qu'un très grand nombre d'êtres supérieurs, entra dans le chemin du salut et atteignit le premier degré de sanctification. A partir de ce moment, Kauṇḍinya porta le

1. *Mahâvagga*, 1, 6.

2. Le terme *attakilamatha* est encore plus large ; le sens propre est « épuisement de soi-même ».

3. Voir plus haut p. 72.

surnom d'Âñâta, le Seigneur lui ayant dit : « Tu l'as compris (*aññâsi*) Kauṇḍinya ! »

Le jour suivant, le Vénérable Père Vâshpa fut converti, et, les trois jours suivants, successivement Bhadrika, Mahânâman et Açvajit. Le Maître ayant confirmé tous les cinq comme débutants sur le chemin de la sanctification et les ayant convoqués le cinquième jour de la seconde moitié du mois, prononça un second sermon, à la fin duquel les Cinq atteignirent la dignité d'Arhant (Très-Vénérable, Maître).

14. — * Recrutement de disciples. Conversion de Bimbisara. 85

Peu de temps après, il arriva que le Maître vit un certain Yaças, jeune homme de bonne famille, dégoûté du monde, quitter nuitamment sa famille, afin d'entrer en religion [1]. Le Seigneur découvrit en lui les dons les plus heureux, l'appela à lui, l'instruisit. Immédiatement, Yaças fut prêt à marcher dans la voie du salut, et, un jour suivant, il devint Arhant. Sa conversion entraîna celle de son père, un riche marchand. Celui-ci fut le premier laïque qui confessa sa foi dans le Buddha, la Loi et la Congrégation [2]. La mère et l'ancienne femme de Yaças acceptèrent la doctrine. Elles furent les premières femmes laïques. Bientôt quatre camarades de Yaças : Vimala, Subâhu, Pûrṇajit et Gavâmpati, suivirent l'exemple de leur ami ; d'autres encore se firent admettre dans l'Ordre,

1. L'occasion qui fit quitter sa maison à Yaças est la même que celle qui amena le Bodhisatva à s'enfuir de son palais. Le récit est une répétition écourtée de la fuite de Siddhârtha. Telle est du moins la version du *Mahâvagga*, I, 7. La tradition des Bouddhistes septentrionaux chez Schiefner, 247, a des détails différents. — Dans Kshemendra, *Avadâna-Kalpalatâ*, LXII, le nom du jeune homme est Yaçoda.

2. Trapusha et Bhallika n'avaient accepté, et pu accepter, que les deux premiers articles de la foi. Voir plus haut, p. 80.

de sorte que bientôt le Maître se vit entouré de soixante disciples vénérables.

Pendant la saison des pluies, le Seigneur resta près de Bénarès [3]. Après la fin de la saison, il envoya ses soixante disciples dans toutes les directions, afin d'entreprendre leur voyage spirituel, tandis qu'il alla lui-même à Uruvilvâ [4].

86 * En route, il entra pour se reposer dans un bosquet à côté du chemin, où il s'assit au pied d'un arbre. Juste à ce moment se trouvaient là trente compagnons, les Bhadravargîyas (c'est-à-dire ceux de la troupe bénie [1]). Vingt-neuf d'entre eux avaient chacun une femme, mais le trentième n'en avait pas ; on lui avait donc cherché une fille publique. Or cette fille, pendant qu'ils étaient là, insouciants, s'était enfuie en emportant tout ce qu'ils avaient avec eux. Pour faire plaisir à leur camarade, les compagnons essayèrent de retrouver la femme de mauvaise vie et arrivèrent ainsi dans le bosquet, où ils virent le Buddha, et lui demandèrent s'il avait peut-être vu la femme. « Que voulez-vous dire, jeunes gens, avec cette femme ? » demanda à son tour le Seigneur. Les compagnons lui racontèrent ce qui était arrivé. Et le Buddha leur adressa de nouveau la parole, disant : « Qu'est-

3. La saison des pluies, qui est censée durer du jour de pleine-lune d'Ashâdha jusqu'à la pleine-lune de Kârttika (du 21 juin au 21 octobre environ), est, à certains égards, pour les moines bouddhiques, l'époque des vacances, parce que, pendant ce temps, ils vivent dans le couvent et qu'il leur est défendu de voyager. Mais c'est en même temps la saison de l'année pendant laquelle ils doivent confirmer le peuple dans la foi, par des sermons et d'autres moyens. — On verra plus tard qu'il y a confusion dans les renseignements sur la durée des vacances.

4. D'après le Dharma constant de la nature, le Buddha doit se lever en ce point six mois après y avoir été au printemps, selon notre façon de compter au 21 septembre. Les vacances ne peuvent donc avoir duré que *trois* mois. Nous reviendrons plus tard sur ce point. Uruvilvâ semble désigner le point du lever du soleil non seulement au 21 mars ou au 21 septembre, mais en général le point où le soleil commence sa course journalière.

1. Chez les Septentrionaux, ce sont les Cinq qui sont nommés *bhadravargîyas ;* d'après Schiefner, 248, Yaças et ses quatre compagnons, Vimala, Pûrṇa, Subâhu et Gavâmpati, sont appelés le second groupe de *Bhadravargîyas*.

ce qui vaut mieux : chercher cette femme, ou vous chercher vous-mêmes ? » Lorsqu'ils répondirent : « nous chercher vous-mêmes », il les pria de s'asseoir, les instruisit au moyen de récits édifiants et réussit à les convertir à sa doctrine ; après quoi, il les envoya, comme les disciples précédents, dans toutes les directions [2].

A Uruvilvâ vivaient trois frères Kâçyapa, auxquels on donnait respectivement les noms de Kâçyapa d'Uruvilvâ, de la Rivière et de Gayâ. C'étaient des brahmanes sages et pieux, ermites de cette sorte qui porte des tresses enroulées et vénère Agni, le dieu du feu. Le premier de ces frères était à la tête de 500 ermites, le second de 300, et le troisième de 200. Ces savants hommes furent invités par le Buddha, après qu'il fut arrivé à Uruvilvâ et eut accompli 3500 miracles [3], à se laisser admettre parmi ses disciples. Grâce aux manifestations de son pouvoir miraculeux, il réussit dans cette tentative. L'exemple donné par les Kâçyapas * fut suivi par leurs mille 87
disciples, et accompagné d'eux tous, le Seigneur monta sur une certaine montagne, nommée Gâyaçîrsha ou Gayâçiras. Ce fut là que le Seigneur adressa à ses disciples un discours sur le thème : « En flammes ». Il parla à peu près ainsi [1] :

« Tout, dans l'univers, moines, est en flammes. Et pourquoi tout est-il en flammes ? Parce que, moines, l'œil est en flammes ; que les objets perceptibles sont en flammes ; que la faculté d'aperception de l'œil est en flammes ; que le contact de la vue avec les objets est en flammes, et que tout ce qui est senti, par suite de ce contact, comme agréable ou désagréable, ou indifférent, est aussi en flammes [2]. Pourquoi tout

2. Avant cet événement, Mâra se présenta deux fois devant le Seigneur, afin de lui adresser des paroles injurieuses ; nous avons parlé de ces tentatives plus haut, p. 77 s.

3. Les cinq premiers miracles sont décrits en détail dans *Mohâvagga*, 1, 15, 38, chez Schiefner, 250, et dans Hardy, *Man. of B.* 189.

1. *Mahâvagga*, I, 21.

2. Le mot qui signifie « en flammes » signifie aussi « tourmenté ».

cela est-il en flammes? C'est par le feu de l'affection, de la haine, et de l'aveuglement; par la naissance, la vieillesse, la mort, le chagrin, la misère, la douleur, la mélancolie, la dépression, que tout cela est en flammes, vous dis-je. Comme de l'œil, il en est de l'ouïe, de l'organe de l'odorat, de la langue, du corps, du sens intérieur et de tout ce qui en dépend et découle de cette dépendance.

« Celui qui comprend ces choses, moines, comme un élève appliqué des maîtres nobles et sages, ne trouve plus de jouissance dans l'œil, dans les objets perceptibles, dans la faculté d'aperception de l'œil, etc., aussi peu que dans l'ouïe, etc., dans l'organe de l'odorat, etc., etc. Dès qu'on n'y trouve plus de jouissance, on en est dégoûté; par la suite, on en est affranchi; on comprend que la naissance a une fin; que le temps d'exercice pour une vie spirituelle est passé; que ce qui devait se faire a été fait, qu'il ne reste plus rien pour la vie ici sur la terre [3] ».

88 * Après avoir prononcé ce discours, qui fit sur ses auditeurs une impression profonde, le Buddha partit avec les Mille qu'il venait de confirmer dans la dignité de Maître, vers Râjagṛha, afin d'accomplir la promesse qu'il avait jadis faite au roi Bimbisâra. Arrivé près de la capitale, il prit pour lieu de séjour le parc Supratishṭha [1], dans le bois Yashṭi-vana (c'est-à-dire Bois aux Perches). A peine le roi eut-il reçu la nouvelle que le Maître était arrivé, qu'il se rendit au parc, accompagné d'une suite nombreuse de brahmanes et de citoyens. Arrivé en présence du Buddha, il se jeta humble-

3. La traduction de Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, 480 : « il n'y a plus lieu *à revenir* ici-bas », ajoute quelque chose qui n'est pas dans le texte. — La version du biographe birman (Bigandet, I, 146) a le caractère d'une paraphrase. — Ce que nous donnons dans le texte est emprunté à l'Écriture Sainte elle-même.

1. Pâli : Suppatiṭṭha. C'est d'après cette forme et d'après la version tibétaine qui traduit le mot par « fixe » (chez Schiefner, 254), qu'on a restitué la forme sanscrite.

ment par terre, et se tint ensuite, avec son escorte, à une distance respectueuse.

Dans la foule réunie là, le doute s'éleva chez plusieurs, si c'était le Grand Moine qui était l'élève de Kâçyapa, surnommé d'Uruvilvâ, ou si c'était le contraire qui était le cas. Devinant leurs pensées les plus secrètes, le Seigneur, afin de les détromper, adressa la parole à Kâçyapa, et dit en vers :

Qu'est-ce qui t'a amené, habitant d'Uruvilvâ,
A abandonner le feu, en disant que tu étais faible ?
Je te demande cela, Kâcyapa, comment cela s'est-il fait,
Que tu as abandonné le sacrifice du feu ?

Kâçyapa, comprenant l'intention du Seigneur, répondit, également en vers :

Ce sont (les plaisirs de) la forme, du son ou bien du goût,
Des amantes (?) que les sacrifices promettent.
Mais je sais que ces bases sont impures ;
C'est pourquoi j'ai pris en dégoût le grand et le petit sacrifice.

* Après avoir prononcé ces paroles, il se jeta par terre 89
devant le Tathâgata, pour montrer qu'il était son élève obéissant, et posant sa tête sur les pieds de celui-ci : « Vous, Seigneur, êtes le Maître (Commandant) ; je suis votre élève (serviteur obéissant). » Ensuite il s'éleva dans l'air jusqu'à sept fois, descendit, s'inclina devant le Tathâgata, et resta assis à une distance respectueuse. En voyant ce miracle, la foule s'écria : « Que les Buddhas sont donc puissants, puisque le Tathâgata a pu arracher à un homme aussi profondément convaincu que Kâçyapa, qui se croyait lui-même un grand-maître, le bandeau qui couvrait ses yeux, et le dompter » ; et ils glorifièrent le Maître. Et le Seigneur dit : « Ce n'est pas la première fois que j'ai dompté Kâçyapa ; j'ai déjà fait la même chose dans le passé » ; puis il raconta le Jâtaka [1] de Mahânârada-Kâçyapa, en y rattachant l'ex-

1. Les Jâtakas sont des contes moraux (parmi lesquels des contes d'animaux) que le Buddha raconte comme souvenirs de ses séjours antérieurs

plication des quatres vérités cardinales. Le roi du Magadha, avec onze myriades d'auditeurs parmi la foule, fut converti et élevé jusqu'au premier degré de sanctification, en même temps que dix mille auditeurs firent confession de la foi en qualité de laïques.

Le roi s'assit près du Maître, et déclara à celui-ci que les cinq espérances qu'il avait conçues jadis comme prince, étaient à ce moment complètement réalisées. Sa première espérance avait été d'être couronné roi ; la seconde, que le Buddha parfait visiterait son royaume ; la troisième, qu'il rendrait visite au Seigneur ; la quatrième, que le Seigneur l'instruirait dans le Dharma ; la cinquième, qu'il accepterait le Dharma du Seigneur. Ensuite, Bimbisâra confessa la foi, en répétant jusqu'à trois fois la formule : « J'ai recours au Buddha ; j'ai recours au Dharma (Loi, Ordre) ;
90 j'ai recours à la Communauté des Saints [2]. » * Il invita ensuite le Maître à dîner pour le lendemain, et partit, après l'avoir salué respectueusement.

Le lendemain, de grand matin, les habitants de la capitale sortirent en foule, dans la direction du parc de Yashṭivana, pour voir le Tathâgata. Bientôt le parc tout entier et une grande partie de la route furent remplis d'une multitude d'hommes, qui se pressaient pour jouir du spectacle splendide du Maître très puissant, vue dont ils ne pouvaient se rassasier. Il était à craindre que par suite de cette presse, le Buddha ne réussît pas à se frayer un chemin à travers cette foule, et qu'il manquât par conséquent ce jour-là son dîner. Indra, le roi du ciel, en eut un pressentiment en sentant que le siège où il était assis s'échauffait, et lorsque, par un effort de réflexion, il eut acquis la

dans ce monde. Nous verrons plus tard quelle est la position qu'occupe cette littérature en face de l'épopée des classes aristocratiques. Le contenu de ce Jâtaka se trouve chez Hardy, *M. of B.* 192.

2. *Saṅgha,* communauté, congrégation, clergé, communauté des saints, Église.

conviction que ce danger existait en effet, il résolut d'y obvier. Il se transforma immédiatement en un jeune étudiant, et, récitant des hymnes à la louange du Buddha, de la Loi et de la Congrégation, il parut en présence du très puissant Maître, et lui fraya un chemin à travers la foule qui lui entendait dire :

« Le dompté est avec les domptés,
Anciens porteurs de tresses, le délivré
Avec les délivrés. Celui qui brille comme un ornement d'or,
Est entré à Râjagṛha. »

Le jeune étudiant répéta deux fois ces vers, avec cette modification qu'au lieu de « le doux avec les doux » il dit « le libéré avec les libérés », * puis « l'émigré (du royaume de 91
l'obscurité ; celui qui est arrivé à la fin de la nuit) avec les émigrés ». Ensuite, il chanta :

« Celui qui a dix états, dix forces,
Qui connaît dix commandements et est accompagné des Dix,
Lui, le Seigneur, accompagné de dix centaines,
Est entré à Râjagṛha. »

La foule, frappée par l'apparition resplendissante du jeune étudiant dit : « D'où celui-ci est-il venu et à qui appartiendrait-il ? » — En entendant ceci, l'étudiant chanta :

« Lui, le Sage omniscient, le doux,
Le Buddha sans égal,
Le Maître souverain de la bonne conduite
Dans l'Univers — c'est de celui-là que je suis le serviteur. »

Après que le roi du Ciel eût frayé ainsi le chemin au Maître, celui-ci entra avec un cortège de 1,000 moines dans Râjagṛha.

Ce fut à cette occasion que le roi Bimbisâra fit à la Congrégation dont le Buddha est le chef (visible), un don important, en prononçant ces paroles :

« Je ne pourrai me passer des Trois Joyaux [1], Seigneur ! je ne pourrai renoncer à visiter le Seigneur à tout propos, et comme le bois Yashṭivana est situé trop loin et que le parc Veṇuvana [2] se trouve plus près, je me propose de céder ce jardin de plaisance, qui me semble un séjour convenable pour le Buddha. En acceptant ce don, le Seigneur me rendra un grand service. »

Ensuite eut lieu le transfert solennel de la propriété : le roi prit un bassin d'or, rempli d'eau parfumée et versa, pour signifier qu'il donnait le jardin Veṇuvana au Buddha, l'eau
92 sur la main de celui-ci *. Pendant que le jardin était transféré ainsi, la terre trembla, en signe de ce que la doctrine du Buddha avait pris racine. Aussi ce phénomène ne s'est-il jamais répété, dans l'Inde, lors d'autres donations de terres à l'Église, et de même à Ceylan, le phénomène n'a eu lieu que lors de la prise de possession du Mahâvihâra (c'est-à-dire Grand Monastère).

Après que le Maître eut remercié le roi de sa donation, il se rendît au jardin Veṇuvana, entouré de la congrégation des moines.

---

15. — Conversion de Çâriputra et de Maudgalyâyana.

Rencontre avec Mahâ-Kâçyapa.

Vers ce temps-là vivaient, près de Râjagṛha, deux moines, qui avaient les mêmes dons intellectuels, les mêmes goûts, ce que l'un faisait, l'autre le faisait aussi, ils étaient, en un mot, inséparables. Ils s'appelaient Çâriputra et Maudgalyâyana [1], et

1. *Triratna*, *trîṇi ratnâni*, c'est-à-dire le Buddha, la Loi et la Congrégation (Église).

2. Pâli : Veluvana, c'est-à-dire bois de bambous.

1. En pâli : Sâriputta et Moggallâno. Le premier s'appelait réellement Upatishya, et fut appelé Çâriputra d'après sa mère ; il est aussi connu sous le

s'étaient tous les deux attachés au professeur Sañjaya, [2] afin d'arriver à l'immortalité.

Il arriva une fois que Çâriputra vit passer le vénérable Père Açvajit *, et qu'il lui entendit réciter la formule « *ye* 93
dhammâ hetuppabhavâ », etc. [1]. En entendant ces paroles, Çâriputra fut tellement frappé, qu'il atteignit au premier degré de sanctification. Immédiatement, il chercha son compagnon Maudgalyâyana, qui en le voyant venir de loin, s'écria : « Comme tes sens sont réjouis ! comme tu as l'air brillant ! as-tu trouvé l'immortalité (ou : le breuvage d'immortalité ?) ». — « Oui », répondit Çâriputra joyeux, et il raconta ce qui était arrivé. C'est ainsi que les yeux de Maudgalyâyana, lui aussi, s'ouvrirent à la vérité.

Les deux moines résolurent d'aller voir le Buddha, accompagnés de leurs nombreux disciples, et ils invitèrent également Sañjaya à servir le Seigneur. Mais celui-ci refusa, et essaya même de détourner les deux compagnons de leur projet, en leur proposant de s'associer avec lui pour diriger en commun la communauté. Ses efforts échouèrent contre leur constance ; le sang chaud lui sortit de la bouche ; mais eux et les leurs se hâtèrent d'aller trouver le Buddha. Celui-ci, dès qu'il les vit arriver de loin, dit à ses disciples : « Moines ! ces deux formeront le couple béni qui sera placé à la tête de tous mes disciples. » Bref, Maudgalyâyana reçut la dignité de Maître au bout d'une semaine et Çâriputra au bout de quinze jours.

nom de Çaradvatîputra, et plus tard sous le surnom de Dharmasenâpati, c'est-à-dire « Chef (ou Généralissime) de l'Ordre (Loi) ». Le second, plus tard célèbre sous le nom de Maudgalyâyana le Grand, s'appelle aussi Kolita. On trouve plus de détails sur leur histoire antérieure chez Schiefner, 255.

2. Chez les Septentrionaux, Sañjayin. A son lit de mort, Upatishya lui demanda le breuvage de l'immortalité, mais Sañjayin déclara ne pas le posséder et le renvoya au Buddha ; c'est du moins ce que raconte la biographie tibétaine chez Schiefner, 256 ; comp. Hardy, 195.

1. Nous traiterons plus loin (t. I, p. 285) de cette formule bouddhique bien connue.

Le nombre croissant des conversions finit par causer du mécontentement parmi les habitants du pays de Magadha, car ils craignaient que tous les jeunes gens de bonne famille n'entrassent en religion, tout homme qui devient moine
94 étant perdu pour sa famille. * Les disciples s'inquiétèrent de ces bavardages, mais le Maître les tranquillisa en disant que toutes ces rumeurs ne dureraient pas plus longtemps qu'une semaine. C'est ce qui arriva [1].

Pendant le séjour du Seigneur dans le Bois des Bambous, il eut une rencontre avec un certain Kâçyapa (connu plus tard sous le nom du « Grand Kâçyapa »), rencontre dont parle une des traditions [2]. Un certain brahmane, Nyagrodhaketu (c'est-à-dire « comète ou flambeau du banian »), demeurant au Village des Banians, eut un fils, Kâçyapa, qu'il maria, contre son gré, avec une jeune fille brahmanique de Vaiçâlî. Les époux habitèrent pendant vingt ans la même maison, sans avoir jamais commerce ensemble. Après la mort de leurs parents, ils vendirent leurs biens et entrèrent en religion. La femme se fit admettre dans la secte des religieux « qui vivent nus », sous la direction du Pûraṇa-Kâçyapa [3]; son mari devint un disciple de Tathâgata, et changea d'habit avec celui-ci. Au bout de neuf jours, il obtint la dignité de Maître. Le Seigneur l'appela le plus parfait de ceux qui joignent à l'indifférence pour le monde un contentement purifié.

---

1. Le biographe birman (chez Bigandet, I, 162) raconte que l'avancement rapide des deux nouveaux convertis, ainsi placés au premier rang, excita la jalousie des autres disciples, de sorte que quelques-uns s'oublièrent jusqu'à parler de partialité. Le Buddha les réprimanda et révéla le fait que les deux nouveaux-venus avaient déjà dans le passé rendu les plus grands honneurs au Buddha de ce temps-là.

2. Chez Schiefner, 257.

3. Nous retrouverons plus tard Pûraṇa-Kâçyapa dans notre récit, d'après les sources du Midi aussi bien que celles du Nord, comme un des six chefs de secte.

* 16. — Le Buddha visite sa ville natale. 95

Pendant que le Tathâgata se trouvait encore à Veṇuvana, le roi Çuddhodana apprit que son fils, après avoir mené, pendant six ans, une vie de pénitence, était arrivé à la sagesse suprême, et se trouvait maintenant dans le Bois des Bambous, près de Râjagṛha. Immédiatement, il appela un de ses courtisans et dit : « Je te prie d'aller, avec une escorte de 1,000 hommes, à Râjagṛha, et de dire en mon nom, à mon fils, que son père désire le voir. » Le courtisan prit respectueusement sur lui l'exécution de l'ordre royal, et partit, accompagné de son escorte, pour le lieu de sa destination.

L'envoyé fit son entrée dans le couvent, juste au moment où le Maître, assis au milieu de quatre groupes d'auditeurs, était en train de prononcer un discours. Croyant que l'accomplissement de l'ordre du roi pouvait bien souffrir quelque délai, le nouvel arrivé se tint en dehors du cercle formé par l'assemblée, afin d'écouter le sermon, qui l'enthousiasma tellement qu'il se convertit, avec les 1,000 hommes de son escorte, et demanda à être reçu dans la congrégation. Le Seigneur étendit la main en disant : « Venez, moines ! » et au même moment ils furent tous munis de pots à aumônes et d'habits monastiques miraculeusement produits et eurent l'aspect de religieux âgés, ayant déjà cent ans d'ordination. Devenu Maître, l'envoyé de Çuddhodana omit de communiquer au Buddha le message dont il était chargé, les Saints ne s'intéressant plus aux choses de ce monde.

Le roi Çuddhodana, ne voyant pas revenir son ambassadeur et n'en recevant aucune nouvelle, envoya un autre courtisan, avec la même mission. Il en fut de celui-ci comme de son prédécesseur. Le même fait se répéta neuf fois. Le roi ne fut pas peu étonné de ce qu'aucun de ses envoyés n'eût pris

la peine de lui envoyer de ses nouvelles, et réfléchit mûrement sur le choix qu'il ferait d'un nouvel ambassadeur. Il pensa à Udâyin, nommé aussi Kâlodâyin, car celui-ci jouis-
96 sait de toute sa confiance *, et était né le même jour que le Bodhisatva, dont il avait, enfant, partagé les jeux. Le roi lui parla en ces termes : « Mon cher Kâlodâyin ! désirant voir mon fils, je lui ai envoyé 9,000 personnes, mais aucune d'entre elles n'est revenue, aucune ne s'est même donné la peine de m'envoyer de ses nouvelles. Je suis âgé, et il est difficile de prévoir combien de temps j'aurai encore à vivre. Cependant, je désirerais voir mon fils avant ma mort. N'y aurait-il pas un moyen de le voir? » — « Certainement, Sire », fut la réponse; « pourvu qu'il me soit permis d'entrer en religion ». — « Je te donne pleine liberté à cet égard, cher ami; pourvu seulement que tu me donnes le moyen de voir mon fils. »

L'envoyé partit par Râjagṛha, et arriva juste au moment où le Maître était en train de prêcher. La conséquence fut qu'il atteignit, avec sa suite, le rang de Maître, et fut admis dans la Congrégation.

Remarquons ici que le Maître avait passé son premier temps de retraite, après avoir atteint la dignité de Buddha, à Ṛshipatana, près de Bénarès, et qu'après la saison des pluies il était parti pour Uruvilvâ. Là il demeura trois mois ; après avoir initié dans la doctrine les deux Kâçyapas, il en partit, escorté de 1,000 moines, et arriva le jour de la pleine lune de
97 Pausha, * à Râjagṛha, où il resta deux mois. En tout, six mois s'étaient donc écoulés depuis son départ de Bénarès, et l'arrivée d'Udâyin eut lieu sept ou huit jours avant la fin de l'hiver. A ce moment, c'est-à-dire le jour de la pleine lune de Phâlguna [1], Udâyin se dit en lui-même : l'hiver est passé et le printemps est arrivé, la terre est couverte d'herbe verte, les bosquets sont en fleur et les routes sont facilement pra-

1. L'époque indiquée doit tomber vers le commencement de mars.

ticables. C'est maintenant qu'est venu pour le grand Maître le moment de visiter ses parents ». Rempli de cette pensée, il alla vers le Seigneur et dit :

Les arbres commencent à bourgeonner, et poussent,
Après avoir été dépouillés de feuillage, de nouvelles feuilles,
Maintenant que les (doux) rayons du soleil brillent de nouveau sur eux.
C'est maintenant, ô Grand Héros, le temps des plaisirs.
Il ne fait ni trop chaud, ni trop froid,
Les vivres ne sont pas trop rares,
Et le sol est couvert de l'herbe verte.
C'est maintenant le temps, ô grand Voyant!

En récitant ces vers et d'autres semblables, il essaya d'amener le Maître à rendre visite à sa famille et à la ville où il était né. Mais celui-ci demande : « Pourquoi, Udâyin, me recommandez-vous ce voyage par de si belles paroles ? » Udâyin répondit : « Parce que votre père, le roi Çuddhodana, désire vous voir. » — « C'est bien, Udâyin, j'irai voir mes parents. Dis à la congrégation des moines qu'ils ont à se préparer pour le voyage ». Ce qui fut fait.

Avec une suite de dix mille jeunes gens du pays d'Aṅga et du royaume de Magadha et d'un nombre égal de personnes de Kapilavastu, donc en tout de vingt mille moines *, tous 98
purifiés du virus du péché, le Seigneur partit de Râjagṛha. Chaque jour il parcourait seulement la distance d'une lieue, et comme la distance de Râjagṛha à Kapilavastu est de 60 lieues, il devait arriver, en s'avançant ainsi lentement, au bout de deux mois au but de son voyage [1]. L'Ancien Udâyin comprit qu'il était de son devoir d'avertir le roi que le Seigneur avait commencé le voyage, et il prit par conséquent son vol à travers les airs, de sorte qu'il se trouva subitement à la cour du roi. Çuddhodana fut très heureux de voir l'Ancien, le fit placer sur un siège magnifique, et rem-

1. Entre le milieu de Phâlguna et le milieu de Vaiçâkha, le jour de la naissance du Bodhisatva, il y a un intervalle de deux mois.

plit son pot à aumônes de la nourriture la plus exquise. Udâyin se leva cependant et se prépara à partir, et lorsque le roi l'invita à rester assis afin de prendre son repas, il répondit qu'il ne voulait pas manger avant d'avoir été d'abord chez le Maître. « Où est donc le Maître? » demanda le roi. — « Il a entrepris le voyage avec une suite de 20,000 moines, afin de venir vous voir, ô Roi! » En entendant cela, Çuddhodana s'écria joyeux : « Allons, prenez d'abord votre repas, et apportez ensuite d'ici sa nourriture quotidienne à mon fils, tant qu'il sera en voyage. » L'Ancien approuva cette idée. Le roi servit alors à manger à Son Eminence, remplit de nourriture exquise un plat, qu'il avait d'abord purifié avec une poudre odoriférante, et le donna en disant : « Présentez ceci au Tathâgata ». Alors le Vénérable jeta, à la vue de tous, le plat en l'air et vola lui-même à travers les airs, vers le Maître auquel il donna la nourriture ainsi obtenue. Le Buddha la mangea [2].

La même scène se répéta chaque jour ; à mesure que le Maître se rapprochait de Kapilavastu, Udâyin, qui s'y présentait régulièrement à l'heure du dîner, sut prévenir toute la cour de plus en plus en faveur du Buddha, en faisant des
99 récits dans lesquels il dépeignait les vertus de celui-ci *. C'est pourquoi le Seigneur déclara à son escorte que Kâlodâyin excellait sur tous ses autres disciples par sa force de conviction qui gagnait les cœurs.

Cependant le Seigneur était arrivé à la ville. Les Çâkyas, en vue de la venue prochaine du membre le plus illustre de leur famille, réunirent une assemblée, afin de délibérer sur le meilleur moyen de le recevoir brillamment. Après avoir conféré, ils résolurent de le recevoir dans le jardin des Banians, parc particulièrement charmant. C'est là qu'on fit,

2. Nous savons que le Buddha, vers ce moment de l'année, a besoin d'une bonne nourriture, afin de pouvoir reprendre ses forces. Ce ne fut pas la première fois qu'il mangea à cette époque : il l'avait fait également l'année précédente, après être tombé d'épuisement.

en effet, tous les préparatifs pour une réception convenable ; et pendant qu'ils se mettaient en route, des fleurs et des parfums à la main, pour aller à sa rencontre, ils envoyèrent en avant de petits garçons et de petites filles de la bourgeoisie, habillés d'une façon ravissante ; après venaient les petits princes et les petites princesses, et enfin venaient les personnes plus âgées, afin de le recevoir avec les hommages ordinaires et le conduire ainsi au jardin de plaisance. Arrivé là, le Seigneur prit place sur le siège de Buddha qui lui avait été offert, entouré des 20,000 disciples, tous purifiés du virus du péché.

Les Çâkyas, orgueilleux, même incorrigiblement orgueilleux, pensèrent : « Le Prince Siddhârtha est plus jeune qu'aucun de nous, dont il est le neveu, le fils ou le petit-fils. » C'est pourquoi ils dirent aux petits princes : « Faites votre humble révérence ; alors nous irons nous asseoir derrière vous. » Le Seigneur, qui pénétrait leur intention, pensa : « Si mes parents ne veulent pas me rendre hommage, je leur apprendrai à le faire », et à l'aide de sa science surnaturelle il s'éleva en l'air, et secoua sur leurs têtes la poussière de ses pieds. Le roi Çuddhodana, voyant ce miracle, dit : « Seigneur, lorsque le jour de votre naissance vous fûtes porté chez Devala le Noir, afin de le saluer, et que vous posâtes à cette occasion vos pieds sur la tête du brahmane *, je me suis, en voyant cela, prosterné jusqu'à 100
terre. Ce fut mon premier hommage. Et le jour de la fête du labourage, lorsque je vis que l'ombre de l'arbre-*jambu,* sous lequel vous étiez couché sur votre lit de parade, ne changeait pas de direction, je me suis prosterné devant vos pieds. Ce fut mon second hommage. Maintenant que je vois un miracle comme je n'en ai jamais vu, je me prosterne de nouveau devant vos pieds. C'est mon troisième hommage. » Dès que le roi eut rendu hommage au Buddha, aucun des Çâkyas ne put éviter de s'incliner devant le Seigneur : tous se prosternèrent.

Après que le Buddha eut ainsi appris à ses parents plus âgés à s'incliner devant lui, il descendit des airs et alla s'asseoir sur le siège qui lui était réservé. Alors les parents s'assirent, eux aussi, et attendirent avec impatience ce qui allait arriver. Et voici que subitement d'un grand nuage vint à tomber une pluie de roses, dont l'ondée couleur de roses descendait en bruissant, ne mouillant que ceux qu'elle choisissait, tandis qu'aucune goutte ne descendait sur ceux que l'eau ne voulait pas mouiller. En voyant ce spectacle, tous s'écrièrent, pleins de stupéfaction : « Comme c'est étrange ! comme c'est miraculeux ! » Mais le Seigneur dit : « Ce n'est pas la première fois qu'une pluie de roses descend devant moi sur le groupe de mes parents : le même fait s'est déjà présenté une fois » ; et à ce propos, il raconta une histoire du temps où il demeurait sur la terre sous le nom du roi Viçvantara. L'allocution finie, tous les parents s'éloignèrent, après s'être inclinés humblement, sans cependant qu'un seul des princes ou des grands du royaume eût la politesse de dire : « Venez demain mendier chez nous un repas. »

Le lendemain, le Seigneur entra dans la ville avec les 20,000 moines, afin de mendier la nourriture quotidienne. Personne ne se montra pour l'inviter ou remplir le pot à aumônes. Le Seigneur, avant même de franchir la porte de la ville, réfléchit sur la façon dont les Buddhas antérieurs avaient eu l'habitude de mendier leur nourriture dans la ville où ils étaient nés : il se demanda s'ils cherchaient d'abord les maisons des riches ou bien s'ils s'arrêtaient devant toutes les maisons, à mesure qu'ils passaient devant. Comme
101 il ne pouvait se rappeler aucun exemple * qu'un seul Buddha eût jamais mendié d'après un choix arbitraire fait d'avance, il résolut de se conformer à la coutume et à la tradition et d'avoir soin que ses disciples, plus tard, fissent de même que lui, en ce moment, quand il s'agirait d'aller recueillir des dons charitables. Il commença donc à mendier devant la première maison qu'il eut devant lui en entrant dans la

ville, et il alla ainsi régulièrement de maison en maison.

Dès que la nouvelle se répandit que le Prince Siddhârtha faisait sa tournée en moine mendiant, le peuple monta aux étages supérieurs des hauts palais, afin de contempler ce spectacle extraordinaire par les fenêtres ouvertes. La mère de Râhula apprit, elle aussi, ce qui se passait, et pensa : « Mon époux, qui jadis passait à travers cette foule en voitures d'or, entouré d'une pompe royale, va maintenant, les cheveux et la barbe rasés, revêtu d'un habit de moine de couleur jaune, un pot à aumônes à la main, mendier sa nourriture. Comme il doit être beau maintenant ! » Désireuse de jouir de ce spectacle charmant, elle ouvrit la fenêtre, et vit là le Seigneur, qui illuminait les rues de la ville de la splendeur multicolore de son corps et brillait dans sa majesté incomparable de Buddha, encore agrandie par la gloire qui l'entourait, relevée par les quatre-vingts signes secondaires et manifestée encore plus magnifiquement par les trente-deux signes principaux. Ravie de ce spectacle, la princesse chanta la louange du Lion héroïque :

« Lumineuse, sombre, douce et bouclée est la chevelure,
Immaculé, pur comme le soleil est le signe du front,
Haut et long à proportion est le nez délicatement formé
Du Lion héroïque, que recouvre un réseau de rayons. »

* Dès que la princesse eut fini de réciter son hymne de 102
louanges, elle alla dire au roi que son fils, vêtu en moine, mendiait sa nourriture. Profondément ému, Çuddhodana, après s'être revêtu de son manteau, sortit aussi vite que possible, afin de rencontrer le Seigneur. Venu en présence de celui-ci, il dit : « Pourquoi me couvrez-vous de honte ? Qu'avez-vous besoin de mendier votre nourriture ? Pourquoi ne dites-vous pas à tous ces moines qu'ils pourront obtenir sans peine de la nourriture ? » — « Parce que ma règle de conduite l'exige ainsi, puissant prince ! » fut la réponse. — « Mais, reprit le roi, notre race est une noble race de che-

valiers [1] qui n'a jamais produit un mendiant. » — « Oui, roi ; vos ancêtres furent une série de princes, mais les miens, une longue lignée de Buddhas, depuis Dîpaṅkara (c'est-à-dire Faiseur de lumière) jusqu'à Kaçyapa (c'est-à-dire Crépuscule), et tous, ainsi que les innombrables autres Buddhas d'une époque encore antérieure ont passé leur vie en errant comme moines mendiants ». Ainsi parla le Buddha, et au beau milieu de la rue il entonna ce couplet :

« Qu'on soit éveillé, non négligent,
Qu'on marche toujours dans le chemin de la vertu.
Il dort tranquille, celui dont la vie est vertueuse
Dans ce monde et dans l'autre. »

Et aussitôt, le roi obtint les privilèges attachés au premier degré de sanctification. Ensuite, le Buddha dit :

« Qu'on pratique de la vraie manière,
Non de la fausse, la vertu.
Il dort tranquille, celui dont la vie est vertueuse,
Dans ce monde et dans l'autre. »

103 * Dès que le roi eut entendu cette stance, il obtint les privilèges attachés au second degré de sanctification [1]. Après avoir entendu l'histoire de Dharmapâla, racontée par le Buddha, le roi fut mis en jouissance du troisième degré, celui d'Anâgâmin [2]. Plus tard au moment de sa mort, lorsqu'il était couché sur son lit de parade sous le parasol blanc, il

1. La couleur des Kshatriyas est le rouge, dans le langage symbolique la couleur de la passion ; *râga* signifie : « couleur » et « affection, passion » ; *rakta* « colorié, couleur de sang » et « ému, sali » ; *rajas* « passion » et « saleté ». La couleur des brahmanes est le blanc, la blanche innocence.

1. Le terme employé est *sakṛdâgâmin*, c'est-à-dire d'après le système dogmatique : un personnage qui n'a plus qu'une fois à revenir sur la terre, avant d'être mûr pour le Nirvâṇa.

2. C'est-à-dire de quelqu'un qui ne revient jamais ou n'a pas besoin de revenir. La théologie des Bouddhistes entend par ce terme un personnage qui ne vient plus sur la terre, mais dans un des cieux suprêmes, où il doit se préparer au Nirvâṇa.

obtint le degré de Maître, sans avoir eu besoin de vivre en ermite ou de se plonger dans des méditations métaphysiques. Au moment actuel de notre récit, le roi obtint les privilèges d'un saint de première classe, et conduisit en cette qualité le Seigneur et sa suite vers le palais, où il les régala de mets de différentes sortes.

Le repas fini, toutes les dames présentes au palais, vinrent saluer respectueusement le Seigneur. Seule, la mère de Râhula ne vint pas; sourde aux objurgations de son entourage, qui l'exhortait à aller voir son mari, elle resta dans sa chambre car, disait-elle, « si je suis assez vertueuse pour mériter cet honneur, mon mari viendra de lui-même me voir, et alors je le saluerai respectueusement ». Le Seigneur, en effet, donna au roi son pot à aumônes et, accompagné de ses deux disciples les plus considérables il se rendit au boudoir de la princesse, où il se plaça sur le siège qu'on lui indiqua. Immédiatement la princesse se prosterna devant lui, jeta ses bras autour de ses chevilles, mit sa tête sur ses pieds et lui rendit ainsi pleinement hommage. Le roi [3] raconta alors comment le respect et l'amour de la princesse à l'égard du Seigneur avaient redoublé dès qu'elle l'avait vu se promener, vêtu en moine. « Dès qu'elle entendit * que vous por- 104
tiez des vêtements jaunes, elle s'est habillée de même; dès qu'elle apprit que vous ne preniez qu'un repas par jour, elle a suivi cet exemple; puisque vous avez renoncé à un grand lit, elle ne dort, elle aussi, que sur un simple banc; comme vous avez rejeté les parfums, les guirlandes, etc., elle a fait de même. Si grande, Seigneur, est la vertu de ma bru! »

« Que cela ne vous étonne pas », reprit le Buddha, « si la princesse, sous votre surveillance, maintenant que sa science est parfaitement mûrie, sait conserver son honneur; car, déjà dans le passé, lorsqu'elle errait sans surveillance au pied de la montagne, et que sa science n'était pas encore

3. Qui était venu aussi, pour porter le pot à aumônes.

complètement développée, elle a su prendre garde à soi ». Puis il raconta l'histoire du Kinnara Candra; sur quoi il se leva et partit.

Le lendemain, le fils du roi, Nanda, devait célébrer trois fêtes solennelles : « Il serait nommé successeur au trône et co-régent, occuperait une maison à lui et se marierait ». Pendant qu'on travaillait activement aux préparatifs de ces fêtes, le Buddha alla trouver le prince, le pria de tenir son pot à aumônes, et l'amena à entrer en religion ; après quoi, il le consacra et l'emmena avec lui. Lorsque la fiancée du prince, Janapada-kalyâṇî [1], vit partir le prince, elle le suivit ardemment des yeux, et dit : « Mon fiancé reviendra cependant bientôt? » Nanda entendit ces paroles, mais il n'eut pas le courage de dire au Seigneur : « Prenez le pot à aumônes », et le suivit au couvent. Il fut ainsi malgré lui consacré moine par le Seigneur. C'est ainsi que le Buddha, le troisième jour après son retour à Kapilavastu, obligea Nanda à se faire moine.

105 * Après une semaine, la mère de Râhula, après avoir élégamment attifé son fils, l'envoya voir le Seigneur. « Fais attention, mon cher enfant ! » dit-elle ; « ce moine d'une couleur dorée, aussi beau qu'un habitant du ciel suprême et qui vit entouré de 20,000 moines, est ton père. Il possédait autrefois de grands trésors, mais après qu'il nous eut abandonnés nous ne les avons plus revus ; va vers lui et demande lui ta part d'héritage [1], en lui disant : Père, je suis votre fils ; quand je serai couronné, je deviendrai un maître du monde [2] ;

1. C'est-à-dire « la beauté du pays ». Dans la biographie tibétaine, 265, elle s'appelle Sundarikâ (c'est-à-dire « la belle jeune fille »). Ce nom est analogue à celui de Sundarî-nandâ ; elle était la plus jolie fille du pays après Yaçodharâ; plus tard elle devint religieuse. Son histoire est racontée *Paramattha Dipanî*, 80 ss. et *Dhammap*. 311 ss. où elle est appelée Rûpanandâ (« belle Nandâ »). Elle est dite sœur du Buddha. Comp. ci-dessous p. 122.

1. D'après l'autre forme du mythe, Râhula obtient réellement sa part de la boisson qui donne l'immortalité.

2. Étymologiquement : « Tournant dans un cercle, rond comme un cercle ».

c'est pourquoi j'aurai besoin d'argent ; donnez moi de l'argent, car un fils a droit aux biens de son père ».

Le jeune prince [3] alla voir le Buddha et fut très heureux lorsqu'il fut reçu par son père avec bienveillance. « Ton ombre est agréable, moine », dit-il, et continua à bavarder ainsi, comme le fait un enfant de cet âge.

Sur ces entrefaites, le Seigneur avait terminé son repas ; après avoir prononcé sa prière, il se leva et s'en alla. Mais Râhula le suivit, criant toujours : « Moine, donne-moi mon héritage ! » Le Maître le laissa faire, et la suite ne put pas non plus amener le petit garçon à rebrousser chemin, de sorte qu'il finit par arriver avec son père dans le parc. Alors le Buddha se dit en lui-même : « Le bien que cet enfant demande à son père est incertain et périssable. Je dois lui communiquer plutôt le trésor des Sept Joyaux [4] et le mettre en possession d'un héritage supra-terrestre.» Immédiatement, il appela le vénérable Çâriputra et lui ordonna de consacrer Râhula comme moine.

Le roi Çuddhodana fut extrêmement mécontent de cet acte*. Comme il ne pouvait l'approuver, il manifesta son sen- 106
timent à cet égard au Buddha, et pria celui-ci de vouloir bien prescrire qu'à l'avenir les saints ne pourraient faire entrer un fils dans leur ordre sans la permission des parents. Le Seigneur acquiesça à ce désir.

Le lendemain, le Seigneur déjeuna chez son père, en présence de Çuddhodana, qui lui raconta comment, au moment de la pénitence de son fils, un ange était venu le trouver, lui, Çuddhodana, pour lui dire que son fils était mort, et comment il avait refusé d'ajouter foi à cette nouvelle, étant bien convaincu que le Bodhisattva ne mourrait

3. D'après la tradition des Méridionaux, il était alors âgé de sept ans ; d'après celle des Septentrionaux, il aurait été âgé d'un an ; cependant la visite de son père à sa patrie est placé dans la septième année de la Maîtrise (*Tib. Leb.* 265).

4. Ce trésor se compose, d'après le système dogmatique, des sept vertus : foi, moralité, modestie, pudeur, docilité, esprit de sacrifice et sagesse.

pas avant d'avoir obtenu la sagesse suprême. Alors le Seigneur dit : « Ce n'est pas étonnant si vous avez refusé d'y ajouter foi, car jadis vous refusâtes d'ajouter foi à la nouvelle que votre fils était mort, bien qu'on vous eût montré ses ossements ; » et à ce propos, il raconta l'histoire de Mahâ-Dharmapâla, qui s'était passée dans une de ses existences antérieures.

Le récit terminé, le roi obtint les privilèges attachés à l'état d'Anâgâmin ou saint du troisième degré [1]. Dès que le Buddha eût confirmé son père dans la jouissance des trois dignités, il retourna avec sa congrégation de moines à Râjagṛha, et s'établit là dans le Parc Froid [2].

17. — Histoire d'Anathapiṇḍika.

Du temps où le Buddha demeurait dans le Parc Froid, un riche bourgeois de Çrâvastî, Sudatta, surnommé Anâthapiṇ-
107 ḍika [3] *, arriva à Râjagṛha avec une caravane de 500 chariots chargés de marchandises, et alla loger dans la maison d'un de ses amis, un maître de corporation [1]. Chez celui-ci il apprit qu'un Buddha venait de paraître, ce qui fit naître chez lui le désir de voir le Seigneur. De grand matin, il partit, et eut le privilège d'être admis chez le Maître, malgré l'heure matinale, car la porte lui fut ouverte par une puissance surnaturelle. Sudatta fut réconforté par un sermon et obtint les privilèges de débutant dans la voie de la sanctification. Le

1. Nous avons déjà mentionné ce fait plus haut, en passant.

2. Çîta-vana ; d'après la source tibétaine de Schiefner, 258, c'était un cimetière ; par pléonasme, on dit Çîtavana-çmaçâna, dans *Divyâvadâna*, 264.

3. Les Bouddhistes expliquent ce nom comme « donneur d'aumônes à ceux qui sont dans le besoin ». Les Septentrionaux ont changé le nom en Anâthapiṇḍada ; l'autre forme ne leur est pas tout à fait inconnue.

1. Par « maître de corporation » les Indiens entendaient d'ordinaire le chef d'une société commerciale ou d'une importante maison de commerce. Aujourd'hui encore, le mot désigne chez eux un commerçant considérable.

lendemain, il fit à l'Église, dont le Buddha est le chef, une magnifique donation, et retourna à Çrâvastî, après avoir reçu du Maître la promesse que celui-ci viendrait l'y rejoindre.

En route, le riche bourgeois dépensa des sommes énormes, et fit construire à chaque lieue de distance — la distance totale de Râjagṛha à Çrâvastî est de 45 lieues — des abris (pour les moines). Près de la ville elle-même, il acheta le parc Jeta-vana, appelé ainsi d'après le propriétaire, le prince Jeta. Pour cet achat il dépensa des charretées de pièces d'or, car la condition stipulée était qu'il achèterait le jardin en le couvrant tout entier d'or, jusqu'aux extrémités. Un petit carré seulement ne fut pas couvert, mais le prince fut assez généreux pour en faire don à l'acheteur [2].

Sur le sol ainsi acheté, Anâthapiṇḍika fit ériger un nouveau bâtiment *, au milieu duquel il fit faire un appartement 108
pour le tout-puissant Maître. Autour de cet appartement, il fit construire des demeures spéciales pour les quatre-vingts Anciens les plus considérables, et pour les autres des abris tels que pavillons, réfectoires, dortoirs, etc. et aussi des étangs et des promenades.

Après avoir construit, en dépensant 180 millions, un beau couvent, dans un site charmant, il envoya un messager, priant le Maître de venir le rejoindre. Le Seigneur accepta cette invitation, quitta Râjagṛha, accompagné d'un grand nombre de disciples, et arriva par petites journées à Çrâvastî.

Le généreux marchand avait, en attendant, fait ses préparatifs pour la consécration du couvent, et le jour où le Tathâgata devait faire son entrée dans le Jetavana, il envoya son

2. Nous avons suivi ici partiellement le *Cullavagga*, 6, 4. Dans l'introduction au *Jâtaka* on donne comme somme d'achat 18 dizaines de millions de pièces d'or. On trouve une représentation de cet achat sur une des sculptures du Stûpa de Bharhut (voir l'ouvrage du général Cunningham, *Stûpa of Bharhut* planche XXVIII), qui datent du IIIe siècle avant notre ère. La souscription de la sculpture porte : *Jetavana Anâdhapediko deti koṭisanthatena ketâ*, c'est-à-dire : « A. donne le Jetavana, après l'avoir acheté en le couvrant de *koṭis* » (dizaines de millions), ou « d'un *koṭi* » (une dizaine de millions).

fils, en habits de fête, avec 500 autres jeunes garçons, également en habits de fête, portant 500 drapeaux de toutes couleurs, pour aller à la rencontre du Maître. Après eux venaient Subhadhâ la grande et Subhadhâ la petite, les deux filles du marchand, avec 500 jeunes filles, qui portaient des vases pleins. Ensuite venait la femme du marchand, en habit de cérémonie, avec 500 matrones de bonne maison, portant des plats. Tout à fait à la fin venait le grand commerçant lui-même, en habits neufs, entouré de 500 autres commerçants considérables, également en habits neufs, afin d'aller à la rencontre du Seigneur. Précédé de toute cette procession de laïques et entouré d'une grande foule de moines, le Seigneur s'avançait, baignant, grâce à la lumière qui sortait de lui, les bosquets d'arbres comme d'une teinte rougeâtre d'or liquide ; et c'est ainsi qu'il fit, avec un immense effet magique, comme tous les Buddhas savent en produire, et avec une incomparable splendeur de Buddha, son entrée dans le couvent de Jetavana. Ensuite, Anâthapiṇḍika lui demanda : « Eh bien, comment disposerai-je du couvent? » — « Donne ce couvent à la Congrégation présente et future », dit le Maître. — « C'est bien », dit le grand marchand, et après avoir pris une aiguière en or et avoir versé l'eau sur la main du Maître, il fit la donation en prononçant ces paroles : « Je donne ce couvent de Jetavana, à la Congrégation universelle, présente et future, dont le
109 Buddha est le chef *. » Le Maître accepta le couvent, en remerciant, et prononça quelques vers pour en célébrer les vertus :

Il protège contre le froid et la chaleur,
Et aussi contre les animaux nuisibles,
Contre les animaux rampants et les moustiques,
Contre l'âpreté du temps et la pluie;
Il arrête en outre le vent violent,
Et aussi la chaleur torride du soleil.
C'est un abri et un séjour tranquille

Pour y rêver et méditer profondément ;
Le don d'un couvent à l'Église
A été particulièrement recommandé par le Buddha.
C'est pourquoi un homme sensé,
Qui fait attention à ses propres intérêts,
Doit construire de beaux couvents,
Où il fait demeurer de savants (moines),
Il leur donne à manger et à boire,
Des vêtements, des endroits pour se coucher et s'asseoir
— S'ils sont orthodoxes ! —
Dans un esprit pur.
Ils lui prêchent alors le Dharma
Qui chasse tous les maux.
Celui qui reconnaît le Dharma sur la terre.
Finit, délivré de ses péchés, par arriver au Nirvâṇa [1].

Le lendemain commencèrent les fêtes qu'Anâthapiṇḍika fit célébrer en honneur de la consécration du couvent. La fête qui eut lieu lors de la consécration du bâtiment magnifique construit par Viçâkhâ [2] fut terminée en quatre mois, mais les fêtes lors de la consécration du couvent d'Anâthapiṇḍika ne durèrent pas moins de neuf mois. Les frais de ces fêtes s'élevèrent de nouveau à 180 millions, de sorte qu'Anâthapiṇḍika a dépensé en tout pour le couvent 540 millions *. 110
Jadis, du temps du Buddha Vipaçyin, un marchand enrichi, nommé Punarvasu-Mitra, avait fait construire, lui aussi, sur le même terrain, qu'il avait acheté en le couvrant de dalles d'or, un couvent qui s'étendait à une lieue de distance. Le même fait remarquable se répéta sous cinq autres Buddhas [1] : un riche marchand eut le mérite d'acheter pour

1. Les mots « recommandé par le Buddha » nous permettent de supposer que ces vers sont un peu plus récents que l'origine de la secte. Nous devons cependant reconnaître qu'ils sont très bouddhiques, quant à l'esprit et à la forme.

2. Voir l'histoire qui suit.

1. A savoir ; Çikhin, Viçvabhû, Krakucchanda, Koṇâgamana et Kaçyapa. Les cinq commerçants généreux dont les noms méritent de passer à la postérité, sont : Çrivṛddha, Svastika, Acyuta, Ugra et Sumaṅgala.

chacun d'eux du terrain à des conditions semblables [2], et d'y bâtir un couvent. Le terrain acheté par Anâthapiṇḍika couvrait 8 *karîshas* [3]; ce même terrain est inséparable de tous les Buddhas.

18. — Histoire de Viçâkhâ.

A cette époque régnait à Çrâvastî et sur tout le royaume de Koçala le roi Prasenajit. Dans cette ville vivait un marchand, nommé Mṛgâra [4]. Celui-ci avait un fils, Pûrṇavardhana [5], qui était déjà arrivé à l'âge où l'on se marie, mais ne voulait pas se marier, à moins qu'il ne pût trouver une femme possédant cinq signes qu'il exigeait.

Les parents du jeune homme, qui désiraient fort le voir marié, envoyèrent cinq brahmanes, qui devaient chercher
111 dans l'Inde entière * une jeune fille ayant les cinq signes requis. Après beaucoup de recherches vaines, les brahmanes finirent par trouver à Ṣâketa une jeune fille qui possédait les signes, et qui était, en outre, intelligente et modeste. C'était Viçâkhâ, la fille du riche Dhanañjaya [1]. Les Brahmanes demandèrent sa main pour Pûrṇavardhana, et obtinrent l'autorisation du père de la jeune fille, sur quoi ils retour-

2. Le premier des cinq acheteurs couvrit le terrain de socs de charrue en or; le second, de pieds d'éléphant en or; le troisième, de dalles en or, le quatrième, de tortues en or; le cinquième de dalles en or.

3. Mesure de terrain de grandeur inconnue. Dans le Dictionnaire pâli de Childers nous trouvons que 1 Karîsha = 4 Ammaṇa (sansc. *armaṇa*); mais sous *ammaṇa* on dit que 1 Karîsha = 1/4 Ammaṇa.

4. Pâli : Migâra. C'est à tort que la biographie tibétaine a la forme Mṛgadhana; la forme vraie se trouve entre autres *Divyâvadâna*, 44; 77; 466. Nous donnons une partie du récit d'après Schiefner, *Lebensb*, 270; Hardy, *M. of B.* 220, *Dhammap.* 230 ss., *Mahâ-Vagga*, VIII, 15.

5. Chez Schiefner, passage cité, le nom est Viçâkha.

1. Chez Schiefner (passage cité) elle est la fille de Balamitra et la petite fille d'Aranemi (circonférence de la roue, c'est-à-dire orbite solaire). La famille était originaire de Bhaddiya dans le pays des Aṅgas, où était née Viçâkhâ.

nèrent joyeux à Çrâvastî et communiquèrent à Mṛgâra le résultat de leurs efforts.

Sur la demande expresse du père de Viçâkhâ le mariage n'eut lieu qu'après quatre mois révolus, mais alors la cérémonie se passa avec une splendeur extraordinaire. La mariée était ornée avec un luxe particulier, à telles enseignes qu'on ne connaît que deux autres femmes qui aient porté les mêmes bijoux que Viçâkhâ le jour de son mariage [2].

Quelque temps après le mariage de Viçâkhâ, il arriva qu'un jour son beau-père Mṛgâra, partisan de la secte jainique des Moines Nus, l'invita à l'accompagner au sanctuaire des moines qu'il vénérait. Elle accepta volontiers cette invitation, s'habilla proprement, ainsi qu'il convient, et accompagna son beau-père. Mais en voyant les moines nus, elle fut extrêmement scandalisée et demanda à son beau-père pourquoi il l'avait amenée en un pareil endroit. Les moines nus entendirent sa question et dirent à Mṛgâra : « Votre bru est certainement du parti du moine Gautama. Pourquoi avez-vous choisi pour votre fils une femme de cette sorte? » Ils prononcèrent ces paroles et d'autres encore, afin d'exciter Mṛgâra contre sa belle-fille, mais il excusa sa conduite, disant qu'elle était encore très jeune.

En effet, Viçâkhâ était attachée au Buddha, c'est pourquoi elle déclara à son beau-père qu'elle ne continuerait à demeurer chez lui qu'à la condition qu'il lui donnerait la permission d'assister au sermon du Buddha. * Il consentit à ce 112
qu'elle demandait. Bientôt après, elle invita le Maître à venir dîner chez elle avec ses disciples. Lorsque les chefs des sectes hérétiques apprirent cette nouvelle, ils furent inquiets, car ils comprenaient bien que si Mṛgâra voyait le Seigneur dans toute sa splendeur, ils ne sembleraient, eux,

2. Ces deux sont : Sujâtâ que nous connaissons déjà (ce fut elle qui donna, vers la pleine-lune de Vaiçâkha, un plat d'or au Bodhisattva) et la femme de Bandhula.

comparés à lui, que des singes [1]. Ils firent croire à Mṛgâra qu'il ne lui était pas permis de contempler la personne du moine Gautama, et que, s'il voulait absolument l'entendre prêcher, il devait se bander les yeux.

Le Seigneur, qui savait tout ce qui se passait et aussi que Mṛgâra était mûr pour l'acceptation du Dharma, résolut de le prendre dans ses filets, et quand Mṛgâra, les yeux bandés, écouta la prédication de la Loi, il s'arracha le bandeau, et ses yeux virent la splendeur du Maître. C'est ainsi que Viçâkhâ fut la cause que son beau-père se convertit au Buddha, et c'est pourquoi elle fut appelée la mère de Mṛgâra.

L'attachement que Viçâkhâ avait pour le Seigneur, se manifesta par toutes sortes de services et de dons. Aussi bien, déjà dans une existence passée, elle s'était montrée également serviable et généreuse. Pour la Congrégation, elle fit établir à grands frais un bâtiment magnifique, connu sous le nom de Pûrvârâma (c'est-à-dire Jardin ancien ou oriental) et qui, comme le couvent de Jetavana, était situé non loin de Çrâvastî.

113 Un jour que le Seigneur se trouvait à Jetavana, * Viçâkhâ alla lui présenter ses respects [1]. Après que, par un récit édifiant, le Seigneur l'eut instruite, réconfortée, fortifiée et éveillée, elle l'invita à dîner chez elle, avec ses disciples, pour le lendemain, invitation que le Maître accepta tacitement, après quoi Viçâkhâ partit en saluant respectueusement.

Or il arriva que, vers la fin de cette nuit, un grand nuage, qui s'étendait sur les quatre parties du monde, commença à se résoudre en pluie. Alors le Seigneur dit aux moines : « Comme il pleut maintenant à Jetavana, moines, il pleut de même dans les quatre parties du monde. Laissez donc

1. Nous verrons plus tard ce que sont ces six hérésiarques, et pourquoi ils ne sont que des « singes », c'est-à-dire des images affaiblies du Seigneur.

1. Nous suivons ici *Mahâvagga*, 8, 15.

l'eau de pluie mouiller vos corps, car ceci est le dernier grand nuage qui s'étend sur les quatre parties du monde. »

Les moines obéirent à l'ordre du Maître, rejetèrent leurs vêtements et laissèrent la pluie ruisseler sur leurs corps.

Pendant ce temps, Viçâkhâ avait fait préparer des mets exquis, elle envoya une servante au couvent pour dire qu'il était temps et que le repas était préparé. La servante s'en alla au couvent et vit dans le jardin, comment les moines, après avoir rejeté leurs vêtements, se laissaient mouiller par la pluie. Ne croyant pas possible que ces moines nus fussent des Bouddhistes et les prenant pour des Âjîvakas [2], elle retourna vers sa maîtresse et dit : « Madame! il n'y a pas de moines bouddhiques dans le couvent; il y a des moines Âjîvakas, qui se laissent mouiller par la pluie. » Mais Viçâkhâ, qui était intelligente, ingénieuse et fine, pensa en elle-même : « Sans doute les vénérables moines ont ôté leurs habits, afin de se laisser mouiller par la pluie et c'est pourquoi cette sotte servante les a pris pour des Âjîvakas. » Elle renvoya donc la servante au couvent, avec la même commission. Dans l'intervalle, * les moines s'étaient rafraî- 114
chis et après s'être rhabillés, ils étaient entrés dans leurs cellules. Quand la servante vint pour la seconde fois et ne vit pas de moines, elle crut que le couvent était abandonné et se hâta de revenir et de faire part à sa maîtresse de ses observations. Mais Viçâkhâ, qui était intelligente, ingénieuse et fine, se dit : « Sans doute les moines, après s'être rafraîchis, seront rentrés dans leurs cellules à l'intérieur du couvent, et c'est pourquoi cette sotte servante a cru que le couvent était vide. » Elle envoya la servante pour la troisième fois avec la même commission, qui fut maintenant faite convenablement.

Le Seigneur donna alors à ses moines l'ordre de prendre

2. Les Âjîvakas sont peut-être les « gymnosophistes » des auteurs grecs, bien que le terme grec s'applique peut-être aussi aux Nirgranthas (secte des Jainas).

leurs pots à aumônes et leurs habits, l'heure du repas étant venue. Lui-même fit sa toilette du matin, et avec la même rapidité avec laquelle un homme fort étend le bras replié ou plie le bras étendu, il disparut du Jetavana et se montra à l'improviste dans la chambre de Viçâkhâ.

Dès qu'il eût pris place sur le siège indiqué, entouré de sa suite de moines, Viçâkhâ ne put s'empêcher de s'écrier : « Quel miracle ! Comme la puissance du Tathâgata est donc grande ! pendant que les cours d'eau sont tellement hauts qu'ils viennent jusqu'aux genoux et même jusqu'aux reins, pas un seul moine n'a les pieds mouillés ! »

Ravie de l'honneur qui lui était échu de recevoir un hôte si haut placé, Viçâkhâ servit de sa propre main la Congrégation dont le Buddha est le chef, et le repas terminé, elle s'assit à une distance respectueuse. Ainsi assise, elle dit au Seigneur :

« Je demande au Seigneur huit marques de faveur. »

« Les Tathâgatas sont au-dessus des marques de faveur [1] Viçâkha ! » fut la réponse.

115 * « Même au-dessus de celles qui sont convenables et décentes ? » demanda-t-elle.

« Parle alors, Viçâkhâ », reprit le Maître.

« Je désire donc pouvoir donner, ma vie durant, à la Congrégation : un manteau pour la pluie ; un repas pour celui qui vient ; un repas pour celui qui part ; un repas pour le malade ; un repas pour celui qui soigne le malade ; des remèdes pour le malade ; de la bouillie de riz à date fixe ; une chemise de bain pour les religieuses. »

Après que Viçâkhâ eut récité les huit points de sa requête, le Maître lui demanda quelles étaient les raisons qui l'avaient amenée à faire sa demande. Elle ne manqua pas de les exposer et commença par raconter ce qui était arrivé avec la

1. Le terme dans l'original signifie aussi : « Au-dessus de tous les obstacles ». C'est une équivoque voulue et intraduisible.

servante et les moines nus. Afin de prévenir pour la suite des scènes pareilles, elle croyait utile que les moines eussent, à l'avenir, un manteau pour la pluie. Puis elle montra qu'il serait de tout point convenable qu'elle donnât une nourriture suffisante aux moines arrivants et partants ainsi qu'aux malades. Il était également désirable que le garde-malade reçût de la bonne nourriture, car autrement il pouvait arriver que le moine, chargé de soigner le malade, fût tenté de s'emparer en secret pour lui-même de la nourriture destinée au malade et de n'en rien laisser pour celui-ci. L'utilité des remèdes pour des moines malades n'avait pas besoin d'être démontrée, et quant à la distribution de la bouillie de riz, les dix vertus de cette nourriture avaient déjà été exposées par le Maître lui-même, pendant son séjour à Andhakavinda [1]. Enfin, quant aux chemises de bain à distribuer aux religieuses, elle déclara qu'elle avait été amenée à faire sa demande par le fait suivant [2] :

« Il arriva qu'un jour que des religieuses prenaient, nues, un bain dans la rivière Ajiravatî [2*], près de la même berge où 116
des filles publiques étaient également occupées à se baigner, ces dernières se moquèrent des religieuses, disant : « Pourquoi donc, Mesdames, menez-vous une vie chaste, quand vous êtes encore si jeunes ? Pourquoi ne goûtez-vous pas plutôt les plaisirs de l'amour ? Une fois la vieillesse venue, vous mènerez une vie chaste ; de cette manière vous aurez double profit. » Les religieuses furent très vexées de ces plaisanteries des filles publiques. Il est indéniable que la nudité, chez les femmes, est malpropre, rebutante et choquante pour le sentiment. C'est pourquoi, je voudrais donner, ma vie durant, une chemise de bain à la congrégation des religieuses. »

« Mais quelles bonnes conséquences espérez-vous obtenir,

1. L'éloge des dix vertus se trouve dans *Mahâvagga*, 6, 24.
2. Pâli : Aciravatî ; elle coule le long de Çrâvastî.

Viçâkhâ, si l'on vous accorde ces faveurs? » demanda le Seigneur.

« Eh bien, » répondit-elle, « supposez que les moines, après avoir passé quelque part le temps de retraite, viennent ici à Çrâvastî, afin de voir le Seigneur, et lui disent que le moine tel ou tel est parti vers un monde meilleur, et demandent ensuite dans quel état le défunt se trouve et quel état l'attend. Alors le Seigneur révèlera qu'il est mort après avoir obtenu le premier, deuxième, troisième ou suprême degré de sanctification. Alors je demanderai aux moines si leur frère a jamais été à Çrâvastî; s'ils disent oui, j'aurai la conviction que le défunt a profité d'une façon ou d'une autre de mes dons. Cette pensée bienfaisante me donnera un sentiment de joie; de là découlera le contentement, et de là le calme du corps. Si je suis calme de corps, j'aurai un sentiment de bien-être, et par là mon esprit sera capable de méditation dévote plus intense. »

« C'est bien, c'est bien, Viçâkhâ », s'écria le Tathâgata, « je vous accorde tout ce que vous avez demandé! » Après avoir loué en vers son action, il adressa la parole aux moines et leur permit de profiter des dons bienfaisants de la riche Viçâkhâ.

---

117 * 19. — Les principaux d'entre les Çâkyas suivent le Seigneur.

Quelque temps après la visite du Tathâgata à sa patrie, au moment, où, pendant son voyage de retour, il se trouvait près du hameau Anupya, dans le pays des Mallas, ils se passa à Kapilavastu des événements [1] que nous allons décrire maintenant.

1. Ceux-ci sont censés se passer avant l'arrivée du Maître au Parc Froid; voy. *Cullavagga*, 1, 1; *Dhammap.*, pp. 139 ss.; comp. *Tib. Leb.*, pp. 264; 265; — ou bien, comme il semble d'après le *Cullavagga*, 7, 2, à Kauçâmbî. Nous

Il y avait, parmi les princes Çâkyas, deux frères, Mahânâman et Anuruddha [2]. Ce dernier était très faible de santé et vivait, selon la saison, tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre, de ses trois palais. Son frère Mahânâman ne trouvait pas convenable qu'aucun membre de sa famille n'eût encore suivi l'exemple du Seigneur et adopté la vie d'un moine errant. Il communiqua ces sentiments à son frère plus jeune, et lui conseilla de se faire moine, autrement il s'y résoudrait lui-même. Anuruddha aimant mieux rester chez lui, son frère aîné crut utile de renseigner le jeune homme encore inexpérimenté sur les travaux nombreux et réguliers qu'exigent l'administration de grandes terres, le labourage, les semailles, la moisson et de lui rappeler particulièrement que les occupations d'un homme qui veut convenablement administrer ses biens, n'ont jamais de cesse.

Ces instructions bien intentionnées eurent un autre résultat que celui que Mahânâman avait prévu. Anuruddha fut tellement effrayé par l'énumération de ces préoccupations diverses, qu'il revint sur sa première résolution et préféra entrer en religion. Immédiatement, il alla trouver sa mère afin de demander son autorisation *, mais jusqu'à deux fois 118
il obtint une réponse négative. Lors d'un troisième effort, la mère essaya de s'en tirer par un subterfuge. Vers ce temps-là, en effet, régnait sur les Çâkyas Bhadrika, le roi des Çâkyas et camarade d'Anuruddha [1]. La mère, croyant impossible

ne pouvions pas les raconter plus tôt, à moins d'interrompre la marche du récit. Comparer ci-dessous la première note du § 31.

2. Chez Schiefner, 236, ils sont dits fils de Droṇodana ; chez les Bouddhistes méridionaux, d'Amṛtodana. Chez Schiefner Amṛtodana est le père de Devadatta et d'Ânanda, sur lesquels nous reviendrons à l'instant. Chez Bigandet, I, 184, Ânanda est également le fils d'Amṛtodana, mais Devadatta est dans ce récit le fils de Suprabuddha. Au lieu d'Anuruddha les Bouddhistes septentrionaux écrivent habituellement, mais pas toujours, Aniruddha. La biographie tibétaine (chez Schiefner, 266) explique ce nom comme s'il signifiait « un homme à qui tout ce qu'il pense réussit », mais cette explication convient mieux à un autre nom, à savoir Amoghasiddhi, un Buddha mentionné chez Schiefner, 244.

1. Pâli : Bhaddiya. Il est, d'après la biographie tibétaine chez Schiefner, 236,

qu'un homme, possédant la dignité royale, voudrait l'abandonner pour entrer en religion, dit : « Mon cher enfant ! si Bhadrika quitte sa demeure pour devenir moine et aller courir le monde, tu pourras le faire aussi. Dans ce cas, tu auras mon autorisation. »

Anuruddha alla immédiatement voir son ancien camarade, le roi Bhadrika, et réussit, quoique non sans peine, à décider celui-ci à transmettre après une semaine, le gouvernement à son fils et à son frère et à entrer en religion [2].

Après le délai fixé, les deux amis Anuruddha et Bhadrika,
119 accompagnés d'Ânanda, Bhṛgu, Kimbila, Devadatta [3] * et du barbier Upâli, se mirent en route pour Anupya, où le Buddha se trouvait alors. Arrivés à une certaine distance de la ville, ils renvoyèrent leur suite, ôtèrent leurs bijoux et les donnèrent, après en avoir fait un paquet, à Upâli ; en disant : « Voilà, Upâli, c'est pour vous ; cela sera suffisant pour subvenir à vos besoins ; retournez maintenant. » Mais le barbier pensa : « Si je rentre avec cela dans la ville, les Çâkyas, qui sont méchants, m'assassineront. Si ceux-ci, étant princes, ont pu quitter leurs demeures pour se faire moines, il me serait encore plus facile, à moi, de faire la même chose. » Sur quoi, il suspendit le paquet contenant les bijoux à un arbre, et suivit les princes, qui ne purent faire autrement qu'approuver ses raisons et l'emmenèrent à Anupya [1].

le fils de Çuklodana, et s'appelait aussi Tishya, parce qu'il était né sous l'étoile Tishya.

2. Chez Schiefner, passage cité, Çuddhodana est toujours roi. Lors de la sortie de Bhadrika et des autres il croit assister pour la dernière fois à la réunion des Çâkyas.

3. Devadatta est mentionné, chez les Bouddhistes méridionaux, comme le fils de Suppabuddha et de Godhi, chez les Septentrionaux comme celui d'Amṛtodana et de Devadattâ. En même temps, le Buddha est dit frère aîné de Devadatta.

1. La biographie tibétaine a le joli détail que voici : « A Bhadrika et aux autres les devins prédirent un heureux voyage. Mais un faucon enleva le bijou que Devadatta portait au sommet de la tête, présage que ce personnage irait en enfer, à cause de son opposition envers le Seigneur. A ce moment, on enten-

Admis en présence du Maître, les princes demandèrent à être admis dans l'Ordre, et comme ils avaient une conscience très nette de leur profond orgueil — trait de caractère propre à tous les Çâkyas, — ils demandèrent qu'Upâli, le barbier, fût admis le premier dans l'Ordre, car, dans ce cas, ils seraient bien obligés de lui céder la préséance, et leur orgueil serait ainsi humilié. On acquiesça à leur désir.

Les nouveaux venus firent rapidement des progrès surprenants : Bhadrika, en un seul cours d'études pendant le temps de retraite, arriva à la maîtrise dans la triple connaissance [1] ; Anuruddha obtint le don infaillible et surnaturel de voir tout ce qui se passe dans le monde; Devadatta le savoir le plus étendu qu'un laïque non parvenu à la sainteté puisse posséder; * Ânanda fut élevé au premier degré de 120
sanctification et devint plus tard le disciple bien-aimé du Seigneur et son serviteur personnel.

D'Anupya le Buddha alla à Kauçâmbî [1], où il s'établit pendant quelque temps avant de continuer le voyage vers Râjagṛha. Dans le voisinage de cette dernière localité, il passa la seconde saison de retraite, dans le Bois des Bambous près du Kalandaka-nivâpa [2].

dit un âne braire, et il fut prédit à Tishya (Bhadrika) et aux quatre autres des Cinq qu'ils subiraient le même supplice, pour avoir calomnié les principaux disciples. » Ce trait forme, pour ainsi dire, la transition au caractère hostile qui sera attribué aux mêmes individus quand ils figureront comme les six hérésiarques.

1. D'après la théorie ecclésiastique, la connaissance des trois vérités : de l'inconstance, de la misère et à la vanité de toutes choses.

1. D'après le Cullavagga, 7, 2, où il est dit aussi que c'est dans cet endroit que Devadatta s'éloigna de plus en plus du Seigneur. Nous ne reviendrons que beaucoup plus tard sur cet éloignement croissant de Devadatta, jusqu'au moment où il est complètement en opposition à l'égard du Seigneur et disparaît.

2. L'explication de ce nom est incertaine. En pâli on explique *kalandaka* par « écureuil » ; *nivâpa* pourrait signifier « endroit où l'on répand de la nourriture ». Les Bouddhistes septentrionaux lisent Karaṇḍaka-nivâpa, ce qui est encore moins clair, et Kalandaka-nivâsa « demeure d'écureuil », bien qu'ils croient que *kalandaka* signifie une sorte d'oiseau. — Le Buddha avait passé ses premières grandes vacances, comme on se le rappellera, à Bénarès.

20. — La tentation d'Ânanda [3].

Pendant le temps de retraite, Ânanda fut tenté de rompre son vœu et de revenir au monde, de sorte qu'il prit la résolution de retourner vers sa fiancée, Janapadakalyâṇî [4]. Son projet ne resta pas secret et arriva bientôt à la connaissance du Maître, qui, pour prévenir ce malheur, eut recours à un miracle. Il enleva Ânanda avec lui dans les airs, pour le conduire au Paradis. En route, il fit un prodige : il fit paraître devant le jeune homme une forêt en flammes, et sur un tronc carbonisé l'image d'une guenon horriblement mutilée. Ânanda détourna la tête de dégoût. Puis le Buddha fit paraître, grâce à son pouvoir magique, un autre tableau devant les yeux de son disciple : 500 nymphes célestes d'une beauté incomparable, vinrent rendre hommage au Seigneur. Pendant qu'Ânanda regardait ce spectacle avec ravissement, le Maître lui demanda : « Trouves-tu que ces belles égalent
121 ta fiancée ? » * Ânanda répondit : « Elle est aussi peu comparable à ces êtres célestes que la guenon que nous avons vue tantôt. » — « Eh bien, reprit le Seigneur, je te livrerai ces nymphes célestes, pourvu que tu promettes de rester au couvent. » A cette condition, Ânanda accepta volontiers la proposition, sur quoi tous les deux retournèrent au monastère. Les moines ne tardèrent pas à apprendre ce qui était arrivé et s'amusèrent par la suite à reprocher en taquinant à Ânanda, son penchant pour les nymphes célestes, ce qui le rendit tellement honteux qu'il chercha à vaincre dans la solitude ses concupiscences charnelles. Le Buddha, heureux

3. D'après Bigandet, 1, 187.

4. Nous avons déjà rencontré celle-ci plus haut, p. 104, comme la fiancée de Nanda. Dans *Avadâna-Kalpalatâ*, X, ce n'est pas d'Ânanda, mais de Nanda, qu'il s'agit. Le fait que Nanda et Ânanda sont, sinon identiques, du moins souvent confondus, ressortira tantôt encore avec plus de clarté.

de la tournure favorable que les choses avaient prise, convoqua ses disciples et dit : « Autrefois, moines, Ânanda ressemblait à une maison mal abritée, dans laquelle les penchants impurs pénétraient comme des torrents de pluie; maintenant, il ressemble à une maison bien couverte, inaccessible aux influences du dehors », et le Maître raconta à ce propos une histoire d'une de ses existences antérieures, quand Ânanda demeura sur terre sous forme d'âne, sa fiancée comme ânesse, et lui-même, le Buddha, comme ânier.

D'autres [1] racontent à peu près la même chose sur Nanda. Un jour que celui-ci, déjà devenu moine, songeait à sa femme Sundarî, il ne put s'empêcher de dessiner l'image de celle-ci sur une plaque de marbre. Afin de guérir Nanda de son amour, le Maître lui ordonna de prendre le bout de son vêtement, l'emmena ainsi au mont Gandhamâdana, où il lui montra une horrible guenon, et s'efforça de prouver qu'il n'y avait aucune différence essentielle entre la femme de Nanda et cette vilaine bête. Après avoir prononcé un sermon sur ce sujet, il emmena Nanda au paradis. Là Nanda vit, dans une maison céleste abandonnée, une nymphe d'une beauté incomparable. Sur sa demande qui était cette belle, il entendit la réponse : « Si Nanda, le frère du Seigneur, observe son vœu de chasteté, il renaîtra ici après sa mort et sera reçu par nous ». * En entendant ces paroles, il s'empressa de retour- 122
ner auprès du Maître, et oubliant Sundarikâ, sa femme, il résolut de vivre en chasteté, afin d'obtenir plus tard la beauté céleste [1]. Le Seigneur retourna avec lui à Jetavana et défendit aux moines, et aussi à Ânanda, de vivre avec Nanda. Alors celui-ci demanda à Ânanda : « Pourquoi donc m'évites-tu ? nous sommes cependant si étroitement appa-

1. La biographie tibétaine chez Schiefner, 267, et l'*Avadâna-Kalpalatâ* de Kṣemendra, X. La confusion entre Nanda et Ânanda doit probablement son origine au nom Sundarânanda, qu'on donne parfois à Nanda.

1. Chez Kṣemendra, c'est le Seigneur lui-même qui promet à Nanda la possession de la belle nymphe céleste.

rentés. » — « Parce que nous méditons sur le Nirvâṇa, tandis que tu songes à la nymphe céleste. » Une profonde tristesse s'empara de Nanda. Afin de le guérir, le Seigneur l'emmena, mais cette fois dans le monde souterrain, où il vit la chaudière ardente et les autres terreurs de l'enfer. A la question pourquoi la grande chaudière était vide, les esprits infernaux répondirent : « Nanda, le frère du Seigneur, renaîtra après sa mort parmi les dieux, et sera ensuite jeté dans cette chaudière. » Rempli de terreur, Nanda revint chez le Maître et pleura. « C'était une pensée coupable de ta part, Nanda, que de vouloir renaître parmi les dieux, » lui dit le Tathâgata, et tous les deux retournèrent à Çrâvastî. Plus tard Nanda, près de l'étang Garga [2], arriva à la dignité de Grand-Maître.

Plus tard, la belle Nandâ se fit religieuse, plutôt par affection pour la matrone Gautamî et d'autres parentes, lorsque celles-ci eurent embrassé la vie religieuse, que par vocation. Le Maître, s'apercevant que sa vocation n'était pas solide, fit paraître devant elle, grâce à son pouvoir miraculeux, une jeune fille d'une beauté céleste, à laquelle il fit parcourir, pendant que Nandâ la regardait avec ravissement, plusieurs degrés de décrépitude, jusqu'à ce qu'elle s'affaissa comme un squelette sans vie. Nandâ, extrêmement effrayée, atteignit, immédiatement après, le degré suprême de sanctification [3].

21. — Histoire de Jîvaka.

Du temps où le Buddha demeurait dans le bois des Bambous près de Râjagṛha [4], la ville de Vaiçâlî dans le pays des

2. Sans doute le même que l'étang Gargarâ (pâli : Gaggarâ) qui, d'après *Mahâvagga*, 9, 1, est situé près de la ville de Campâ.

3. Ce récit se trouve dans le *Dhammap.*, 313 ss. ; et *Paramattha Dîpanî*, 80 ss.

4. On ne sait pas bien s'il faut placer l'histoire de Jîvaka dans la deuxième ou troisième saison des pluies, que le Seigneur passa également à Râjagṛha, ou plus tard. Voir, pour cette histoire, *Mahâvagga*, VIII, 1 ; *Majjhima-Nik.* I, 368 ss. ; comp. Hardy, *M. of B.* 237.

Mallas * était célèbre pour sa richesse et son luxe. Il y avait 123
grande rivalité entre Râjagṛha, placé sous le sceptre d'un monarque puissant, et Vaiçâlî, dont le gouvernement était oligarchique, le pouvoir étant entre les mains de la famille noble des Licchavis, dont un des membres détenait, annuellement, à tour de rôle, l'administration.

On pourra se faire une idée approximative de l'étendue et de la richesse de Vaiçâlî, quand on saura qu'on y trouvait 7,707 bâtiments magnifiques, 7,707 coupoles élevées [1], 7,707 parcs et autant d'étangs. Le plus grand ornement de la ville était cependant la courtisane Âmrapâlikâ [2], qui joignait à une grande beauté et un grand charme de rares talents musicaux.

Il arriva un jour qu'un bourgeois considérable de Râjagṛha, se trouvant pour ses affaires à Vaiçâlî, y vit la gloire de la ville, la belle courtisane. Dès qu'il fut revenu dans sa patrie, il s'empressa de raconter au roi du Magadha, Çreṇika Bimbisâra [3], ce qu'il avait vu à Vaiçâlî *, et se permit d'exposer 124
modestement au roi combien il serait désirable pour l'honneur de Râjagṛha, que la capitale pût se vanter de posséder une courtisane capable de rivaliser avec Âmrapâlikâ. Il proposa donc de faire élever également une courtisane dans la ville royale. — « Tu connais donc dans la ville une jeune fille possédant les qualités requises pour remplir cette fonction ? » demanda le roi. Il y avait, en effet, vers ce temps-là, à Râjagṛha une jeune fille, nommée Sâlavatî [1],

1. Chez Schiefner, 268, il est dit que la ville était divisée en trois quartiers : dans le premier, on trouvait 7,000 châteaux avec créneaux en or; dans le second, 14,000 châteaux avec créneaux en argent; dans le troisième, 21,000 chateaux avec créneaux en cuivre.

2. Nommée aussi Âmrapâlî; en pâli : Ambapalî et Ambapâlikâ, c'est-à-dire « gardienne des manguiers ».

3. Chez les Bouddhistes septentrionaux, le prince Abhaya, que nous rencontrerons tantôt, est le fils d'Âmrapâlikâ et du roi Bimbisâra : voir Schiefner, 253. — La forme pâlie de Çreṇika (à côté de cette dernière forme on trouve aussi Çreṇya) est Seniya.

1. C'est-à-dire : « Riche en arbres Sâla (*vatica robusta*) ». Le nom est évidem-

extrêmement belle et gracieuse. C'est elle que le gros bourgeois résolut d'élever comme courtisane, et ses efforts furent couronnés de succès, car les talents de Sâlavatî, grâce aux excellentes leçons de musique, de chant et de danse qu'elle reçut, se développèrent pleinement, et bientôt elle eut une grande réputation, surpassant même celle d'Âmrapâlikâ, car tandis que celle-ci se faisait payer pour chaque nuit cinquante pièces d'or, Sâlavatî obtenait le double de cette somme.

Peu de temps après, Sâlavatî devint grosse. Afin de tenir la chose secrète — et elle devait bien le faire, si elle ne voulait pas repousser ses amants — elle feignit d'être malade et défendit à son portier de faire entrer des hommes chez elle. Les jours de sa grossesse accomplis, elle accoucha d'un enfant du sexe mâle. Elle chargea une de ses servantes de porter dehors le nouveau-né dans un vieux van et de l'abandonner quelque part sur un tas d'ordures.

125 Par hasard, il se trouva qu'Abhaya [2], le fils du roi, * passa par l'endroit où l'enfant avait été déposé. Voyant qu'une nuée de corneilles volait autour, il demanda à sa suite quel était l'objet qui attirait tellement les oiseaux. On lui dit que c'était un enfant nouveau-né. — « L'enfant vit-il encore ? » demanda le prince. — « Oui, Altesse ! » — « Eh bien », poursuivit le prince Abhaya, « nous le prendrons avec nous et nous le ferons élever dans le palais. » — C'est ainsi que l'enfant fut sauvé ; on lui donna le nom de Jîvaka, « vit-il *(jîvati)* encore ? » On l'appelait aussi Kaumârabhṛtya, un prince (*kumara*) l'ayant fait élever [1].

ment un pendant de celui de « Gardienne des manguiers » et doit être en rapport avec une saison ou avec un mois.

2. Chez Schiefner, 253, nous trouvons que le prince apprenait l'art de construire des chariots. D'après Hardy, M. of B., 23, 7, c'est lui qui est le père de l'enfant; *Mahâvagga*, 8, 1, ne dit pas cela, mais cela pourrait être vrai. Chez Schiefner, p. c., l'enfant est le fruit de la liaison de Bimbisâra avec la femme d'un marchand, évidemment le même qui s'était chargé de l'éducation de Sâlavatî.

1. Ceci n'est qu'une plaisanterie. *Kaumârabhṛtya* est un mot bien connu, qui signifie « soin et traitement des enfants ».

Lorsque le garçon fut capable d'initiative personnelle — et cela arriva très tôt — il alla voir son père adoptif et lui demanda qui étaient ses parents. — « Je ne connais pas ta mère, Jîvaka, mais c'est moi qui suis ton père, car je t'ai élevé. » — Alors Jîvaka Kaumârabhṛtya comprit que ce qu'il y avait pour lui de mieux à faire était de choisir un métier, et, sans avoir demandé la permission du prince Abhaya, il partit pour Takshaçilâ [2] dans le Panjab *, afin d'y étudier la 126
médecine sous la direction d'un médecin célèbre. Arrivé à Takshaçilâ, il devint, en effet, l'élève de l'illustre professeur, et comme il joignait à des dons heureux une grande application, il fit rapidement de grands progrès. Cependant, après sept années d'études persévérantes, il s'aperçut bien que l'art est infini et, découragé, il osa demander à son maître quand donc il pourrait espérer de le connaître complètement. Le professeur ne répondit pas directement, mais dit : « Veux-tu que je te dise une chose, Jîvaka? Prends une bêche, et va te promener dans tout le pays jusqu'à une heure de distance autour de Takshaçilâ, et si tu trouves une plante dont on ne puisse pas se servir comme médicament, apporte-la moi », Jîvaka obéit, mais ne trouva rien qui fût inutilisable comme remède. Il communiqua ce résultat à son maître. « Je vois, Jîvaka, que tu connais la science, assez bien du moins, pour gagner ta vie », dit le professeur, et après avoir donné quelques victuailles à son élève, le digne homme le laissa partir.

Jîvaka retourna à Râjagṛha. C'était un long voyage, et il avait déjà épuisé toutes ses provisions lorsqu'il arriva à Sâketa [1]. Un hasard heureux le mit cependant à même de faire un essai immédiat de son art. La femme d'un riche marchand de la ville souffrait depuis sept ans déjà d'un mal

2. Cette ville, le Taxila des Grecs, est bien connue dans l'histoire indienne. Dans les mythes indiens, entre autres ceux du *Mahâ-bhârata*, la ville joue un grand rôle quand il est question du monde des serpents.

1. Ville nommée aussi Âyodhyâ, aujourd'hui Faizabad, non loin d'Audhe.

de tête, que les plus célèbres médecins, appelés de partout, n'avaient pu guérir. Quand le jeune docteur entendit parler de ce cas, il s'achemina courageusement vers la maison du riche commerçant et demanda au portier de l'annoncer auprès de madame, comme un médecin qui désirait lui parler. — « Je le dirai, Monsieur le Professeur », dit le portier, qui rapporta fidèlement la commission à sa maîtresse. — « Quelle sorte de médecin est-ce, portier », lui demanda-t-elle. —
127 « C'est un jeune homme, Madame. » — * « Alors je ne veux pas en entendre parler, portier ; que pourra bien faire un jeune docteur ? Les médecins les plus considérables, dont la renommée s'étend partout, n'ont même pas pu me guérir, bien qu'ils se soient fait payer fort cher. »

Le portier rapporta cette réponse à Jîvaka, mais celui-ci ne se laissa pas décourager. « Dites à Madame », dit-il, « qu'elle n'a pas besoin de rien donner avant d'être guérie. » Le portier ayant rapporté cela à sa maîtresse, elle lui donna la permission d'admettre l'étranger chez elle. Dès que le jeune médecin fut arrivé en sa présence et qu'il eut observé les symptômes de son mal, il demanda une certaine quantité de beurre clarifié. La femme du marchand lui fit donner le beurre, sur quoi Jîvaka le prépara avec différentes herbes et le fit humer à la dame. Quand celle-ci remarqua que le beurre qu'elle humait lui coulait de la bouche, elle prit un crachoir et y cracha le beurre ; ensuite elle ordonna à la servante d'enlever avec un morceau de coton le peu de beurre qui restait. Alors Jîvaka Kaumârabhṛtya se dit en lui-même : « Voilà une ménagère terriblement économe, puisqu'elle fait enlever avec un morceau d'étoffe un tout petit peu de beurre, bon seulement à être jeté ! Je suis curieux de savoir si elle me donnera quelque salaire. » La femme du marchand remarqua que le visage de Jîvaka s'était obscurci, et lui demanda ce qui le préoccupait. Il avoua franchement sa pensée, mais elle le tranquillisa. « Écoutez, docteur », dit-elle, « nous autres ménagères n'ai-

mons pas le gaspillage ; ce beurre peut encore très bien servir aux domestiques ou aux ouvriers, ou bien comme onguent pour les pieds ou comme huile dans la lampe. Ne soyez pas inquiet ; vous recevrez le salaire qui vous est dû. » Et elle était sincère. Quand il fut évident que Jîvaka l'avait guérie, elle lui donna 4,000 pièces d'or, et son fils, son gendre et son mari, par reconnaissance, ajoutèrent chacun 4,000 pièces ; le dernier lui donna par dessus le marché un domestique, une servante et un cheval avec une voiture.

Jîvaka, avec sa première cure, avait ainsi gagné 16,000 pièces d'or, sans compter deux domestiques et un équipage. Plein de joie, il retourna à Râjagṛha, et offrit au prince Abhaya tout ce qu'il avait gagné * pour le dédomma- 128
ger des frais qu'il avait faits pour son éducation, mais le prince ne voulut rien accepter et le nomma médecin de sa cour [1].

Le jeune médecin eut le bonheur de pouvoir guérir le roi Bimbisâra lui-même d'un mal qui l'incommodait fort. Pour le récompenser généreusement le monarque reconnaissant ordonna à ses cinq cents [2] femmes de réunir tous leurs bijoux et de les donner à Jîvaka. Mais le docteur refusa d'accepter cette récompense. Le roi l'attacha donc comme médecin à sa personne et le nomma en même temps médecin de son harem et de la congrégation dont le Buddha est le chef ; Jîvaka accepta ces fonctions si honorables.

Il y avait à cette époque à Râjagṛha un riche maître de corporation, qui souffrait depuis sept ans de maux de tête intolérables. C'est en vain qu'il avait eu recours aux médecins les plus célèbres ; ils s'étaient fait payer fort cher, mais n'avaient pu le guérir. Ils étaient tous d'avis qu'il mourrait bientôt, et la seule question débattue roulait sur une diffé-

1. Abhaya, c'est-à-dire « sans peur », est le frère d'Ajâtaçatru, c'est-à-dire « celui auquel nul ennemi ne peut résister ».

2. « Cinq cents » est, chez les Buddhistes, un nombre indéterminé, comme *sexcenti* chez les Latins.

rence de quelques jours. Quelques médecins soutenaient que le malade mourrait au bout de cinq jours, d'autres prétendaient qu'il pourrait encore vivre une semaine. Le maître de corporation était généralement estimé et aimé dans la ville, comme un homme qui avait rendu de grands services au roi et à la bourgeoisie; celle-ci fit parvenir une requête
129 au roi * pour qu'il lui plût de faire traiter le malade par le médecin attaché à la personne royale. Immédiatement, Bimbisâra acquiesça à ce désir et il ordonna à Jîvaka de se charger du traitement.

A la suite de l'ordre du roi, le médecin se rendit à la maison du maître de corporation. Après avoir observé attentivement le malade et établi le diagnostic, il demanda : « Si je rétablis votre santé, qu'est-ce que vous me donnerez? » — « Tous mes biens, docteur, répondit le malade, et je vous donnerai en outre ma propre personne en servitude. » — « Seriez-vous capable », répondit le docteur, « de rester pendant sept mois couché sur un seul côté? » — « Parfaitement, Monsieur le docteur ». — « Seriez-vous capable de rester couché ensuite aussi longtemps sur l'autre côté? — « Sûrement, Monsieur le docteur ». — « Et après cela, aussi longtemps, sur le dos? » — « Certainement, docteur ». — Immédiatement, Jîvaka Kaumârabhṛtya se mit à l'ouvrage : il ordonna à l'homme de se coucher et le fit maintenir solidement sur son lit; puis, avec une lancette, il ouvrit la peau du crâne et tira de l'ouverture ainsi faite deux animalcules. — « Voyez », dit-il aux assistants, « ces deux animalcules : l'un des deux est un peu plus petit que l'autre. Les docteurs qui ont soutenu que le maître de corporation mourrait au bout de cinq jours, ont vu le plus grand des deux. Ils ont compris qu'il dévorerait le cerveau du maître de corporation, par suite de quoi il mourrait au bout de cinq jours. En cela, ces docteurs ont bien vu. Et les autres, qui ont dit que la mort s'ensuivrait au bout d'une semaine, ont vu le plus petit des deux animalcules, et avaient aussi raison, à leur point de

vue. » — Après avoir dit cela, l'habile chirurgien ferma l'ouverture, fixa de nouveau la peau du crâne et y mit un emplâtre.

Au bout d'une semaine, le médecin déclara au docteur qu'il ne pouvait plus supporter d'être constamment couché sur le même côté. — « Vous m'avez pourtant promis de rester ainsi couché pendant sept mois », remarqua le médecin. — « C'est vrai que je l'ai promis, mais je dois maintenant vous avouer que j'aime mieux mourir que rester couché pendant sept mois sur un seul côté », répondit le maître de corporation d'un ton grincheux. — « Eh bien, restez couché pendant sept mois sur l'autre côté », reprit Jîvaka.

* Après la seconde semaine, ce fut la même histoire : le 130
malade déclara ne pouvoir supporter cette attitude et reçut la permission de se coucher à plat sur le dos. Cela aussi finit par ennuyer le maître de corporation, après qu'il eut persisté pendant une semaine dans cette position. Comme il renouvela ses lamentations devant le médecin, celui-ci se mit à sourire et dit : « Mon cher monsieur, si je ne vous avais pas dit d'avance que vous deviez rester couché pendant vingt et un mois, vous n'eussiez pas persisté pendant autant de jours. C'est pourquoi j'ai pris mes précautions, tout en sachant bien que vous seriez prêt en trois semaines. Levez-vous, cher monsieur, vous êtes guéri. Mais vous vous rappelez encore ce que vous m'avez promis comme payement? » — « Oui, tous mes biens, docteur, et ma personne en servitude. » — « Ce sont des plaisanteries, cher monsieur, vous n'avez pas besoin de me donner tous vos biens et encore moins d'être mon serviteur. Donnez au roi, mon maître, cent mille écus, et à moi tout autant, et ce sera tout. » — Joyeusement, le maître de corporation, complètement rétabli, donna ce qu'on lui demandait.

La renommée de la rare habileté du médecin de Bimbisâra se répandit au loin. On invoqua son aide d'endroits très éloignés, et jamais en vain. C'est ainsi qu'il guérit à Béna-

rès la maladie réputée incurable d'un jeune marchand, qui en voulant exécuter des culbutes, s'était attiré un dérangement très dangereux, un nœud dans les intestins. Mais la guérison suivante fut encore plus significative.

Le roi Pradyota d'Ujjayinî [1] souffrait d'une jaunisse, qui résistait aux efforts les plus acharnés des plus habiles médecins. Ne sachant que faire, Pradyota pria le roi de Magadha de lui envoyer son médecin. On répondit immédiatement à ce désir, et le docteur se mit en route pour Ujjayinî.

Admis en présence de Pradyota, Jîvaka établit immédiatement son diagnostic, et dit : « Sire ! je ferai bouillir du beurre clarifié, pour servir de remède à Votre Majesté. — « Ne parlez pas de cela, Jîvaka ; vous devez me guérir sans em-
131 ployer du beurre. * J'ai contre le beurre une répugnance invincible [1]. » Le médecin se dit alors : « Une maladie comme celle du roi ne peut pas se guérir sans l'emploi du beurre ; c'est pourquoi je ferai bouillir du beurre, mais de telle façon qu'il ait la couleur, le parfum et le goût d'une tisane. » Il prépara le beurre, mêlé de différentes herbes, de telle façon que le breuvage avait l'apparence d'une tisane. Cependant il comprit que le roi finirait par sentir, par suite de l'effet produit, qu'il avait pris du beurre, et comme Pradyota était un prince d'humeur colérique [2], qui pouvait facilement le faire mettre à mort, il résolut de prendre ses précautions et de s'éloigner aussi vite que possible.

Rempli de ces pensées, Jîvaka se rendit auprès du roi Pradyota, et dit : « Sire ! nous autres médecins avons l'habitude de déterrer des racines médicinales et de chercher des herbes à des heures spéciales. Il serait très utile, si Votre Majesté voulait donner des ordres pour que des moyens de

1. Aujourd'hui : Ujjain.

1. D'après Hardy, *M. of B.*, 244, la cause de la répugnance de Pradyota devait être cherchée dans le fait que son père était un scorpion, avec qui la mère du roi avait eu commerce par accident.

2. De là son surnom « le Colérique » (Caṇḍa).

transport fussent, au besoin, à ma disposition et que je pusse entrer et sortir par n'importe quelle porte, à mon choix, à tout moment, quand il me plairait ».

Le roi ayant répondu favorablement à ce désir et donné des ordres nécessaires, le médecin lui servit le breuvage, en disant : « Que Votre Majesté veuille prendre cette tisane » ; immédiatement après, il s'éloigna et se hâta d'arriver à l'écurie des éléphants, où le roi faisait garder un éléphant femelle, Bhadravatikâ [3], bête d'une vitesse de marche extraordinaire, car elle pouvait faire une distance de cinquante lieues en un jour. Le médecin monta sur l'animal et se hâta de quitter la ville.

Avant peu, Pradyota sentit qu'il avait pris du beurre *. 132
Furieux, il appela ses gens et leur dit : « Ce coquin de Jîvaka m'a fait prendre du beurre; vite, allez le chercher. » — « Sire ! il a quitté la ville monté sur l'éléphant Bhadravatikâ. » Pradyota fit venir alors un de ses serviteurs, appelé « la Corneille » (*Kâka*), qui pouvait parcourir (en un jour) une distance de soixante heures, et qui était né d'un être non humain. « Va, Corneille », dit le roi furieux, « fais que Jîvaka, le médecin, revienne ici; dis lui que je le désire absolument. Mais je dois ajouter, Corneille, que les médecins sont rusés ; prends donc garde de ne rien accepter de lui. »

Corneille partit et rattrapa en route, à Kauçambî, le médecin fugitif, qui était en train de déjeuner tranquillement. Corneille répéta les ordres du roi, mais le médecin dit : « Eh bien, Corneille, mangeons d'abord, prenez aussi quelque chose ». — « Non, docteur, le roi m'a dit que je ne devais rien prendre, les médecins étant si rusés. » — Cependant Jîvaka avait pris habilement un peu de médecine avec un ongle; il se mit à manger un myrobolan et à boire de l'eau.

3. Hardy nomme cet éléphant femelle Nâlâgiri, nom que nous retrouverons plus tard.

— « Je vous en prie Corneille, prenez aussi un myrobolan et buvez un peu d'eau. » Corneille, voyant que le médecin mangeait et buvait sans en ressentir de mauvaises conséquences, se laissa amener à prendre aussi un morceau, mais à peine avait-il mangé une moitié de myrobolan et bu un peu d'eau, qu'il fut saisi de vomissements terribles. — « Docteur », dit-il, effrayé, « resterai-je en vie? » — Ne craignez rien, Corneille! vous guérirez; mais, voyez-vous, le roi est d'humeur violente; il m'aurait fait mettre à mort; c'est pourquoi je ne reviens pas ». — Immédiatement, il rendit à Corneille l'éléphant Bhadravatikâ et continua son voyage vers Râjagṛha.

Arrivé là, il raconta ce qui lui était arrivé au roi Bimbisâra, qui loua son énergie. En attendant, le remède employé n'avait pas manqué son effet, et le roi Pradyota fut maintenant aussi heureux de sa guérison qu'il avait été naguère
133 mécontent du remède employé. * Il envoya un ambassadeur à Râjagṛha, afin d'inviter le médecin à revenir et à demander tel salaire qu'il voudrait. Mais celui-ci déclara vouloir s'en remettre à la bonne grâce du roi. Alors le roi envoya deux morceaux d'étoffe magnifiques, que le médecin accepta, non pour son propre usage, car il jugeait que nul n'était digne de porter cette étoffe, sauf le Seigneur et Maître parfaitement sage, ou bien Çreṇika Bimbisâra, le roi du Magadha.

Vers ce temps-là, le Tathâgata souffrait de constipations; il envoya Ânanda, pour que celui-ci cherchât un purgatif. Le fidèle disciple alla voir Jîvaka, lui expliqua le mal dont souffrait le Tathâgata, et ce que celui-ci désirait. Le médecin prescrivit qu'on devait d'abord, en guise de traitement préparatoire, frotter d'huile le corps du malade, pendant quelques jours. Comme Ânanda revint quelques jours plus tard, pour dire que les prescriptions avaient été suivies, Jîvaka résolut, non d'employer un grossier purgatif ordinaire — ce qui eût été indigne de lui, — mais de prendre trois

poignées de feuilles de lotus, sur lesquelles il avait fait des décoctions de différentes herbes, et d'en faire aspirer les parfums par le Tathâgata. Il avait calculé en effet que chaque poignée de feuilles, ainsi appliquée, amènerait dix évacuations. Après avoir expliqué le remède de la façon que nous avons dite, il s'éloigna en saluant respectueusement. Au moment où il venait de sortir de la chambre, il se dit que le purgatif, vu la gravité de la constipation, * ne produirait pas 134
pleinement les trente évacuations voulues, qu'il ne suffirait probablement que pour vingt-neuf ; mais comme le Tathâgata, après les évacuations, prendrait un bain et que le bain aurait pour conséquence une dernière évacuation, le nombre de trente serait pourtant atteint.

Le Seigneur, qui savait tout ce qui se passait dans l'âme du docteur, ordonna à Ânanda de faire préparer de l'eau chaude pour un bain. Un peu après, le médecin revint, afin de demander si le patient avait eu des évacuations ; sur la réponse affirmative, il pria le Maître de prendre un bain, ce qui eut lieu, avec l'effet prévu par le docteur. Après la guérison, il prescrivit au convalescent, comme cure supplémentaire, de s'abstenir de prendre de la sauce.

Jîvaka Kaumârabhṛtya ne se signala pas seulement comme médecin du Seigneur, mais aussi comme fidèle. En signe d'humble hommage, il donna au Tathâgata les deux étoffes magnifiques qu'il avait lui-même reçues du roi Pradyota. En outre, il fit, en faveur des moines, la demande respectueuse qu'il leur fût permis de porter, s'ils le voulaient, des vêtements laïques du genre le plus simple. Lorsque le généreux donateur se fut éloigné, le Maître adressa la parole à ses disciples et leur permit de porter à l'avenir des vêtements laïques du genre le plus simple [1], à moins qu'ils ne préférassent se couvrir de haillons ramassés dans la rue.

1. Peut-être l'original veut-il dire : des vêtements abandonnés par leurs anciens propriétaires ; mais les expressions employées sont loin d'êtres claires.

— Dès que les habitants de la capitale apprirent que cette permission avait été accordée, ils rivalisèrent de zèle pour montrer aux moines leur largesse dans la donation de vêtements, et le peuple des campagnes suivit l'exemple des citadins [2].

22. — Voyage a Vaiçâlî. — Conversion d'Ugrasena.

Pendant la troisième saison des pluies, que le Seigneur
135 passa, comme la précédente, près de Râjagṛha *, il reçut l'invitation de se rendre à Vaiçâlî. Voici la cause de cette invitation : le pays et la ville étaient affligés d'une maladie épidémique qui enlevait des milliers d'hommes et rendait vains tous les efforts pour la combattre. Ne sachant plus que faire, les habitants résolurent d'avoir recours au Buddha, et ils envoyèrent par conséquent une ambassade nombreuse à Râjagṛha, afin d'amener le roi du Magadha à persuader au Tathâgata de venir à Vaiçâlî. La prière des envoyés fut exaucée, et le Seigneur se mit en route pour donner le secours demandé. Avec les plus grandes preuves de respect, le roi Bimbisâra le conduisit jusqu'au Gange, qui sépare le royaume de Magadha du territoire des Mallas. A peine le Seigneur eut-il mis le pied dans le pays de Vaiçâlî, qu'une pluie violente se mit à tomber, qui purifia l'atmosphère et fit cesser immédiatement la maladie [1].

Quelques-uns racontent que le Seigneur, avant d'entrer dans la ville, donna ordre à Ânanda d'en faire le tour, de

2. Chez Hardy, *M. of B.*, ces événements sont placés dans la vingtième année après que la dignité de Buddha eut été obtenue.

1. Nous avons suivi ici la biographie birmane (chez Bigandet), I, 200), avec laquelle s'accorde en grande partie Hardy, p. 236. On trouve le même récit chez les Septentrionaux, le plus complètement dans le *Mahâvastu*, I, 253, ss. Dans l'écrit suivi par Schiefner (285) on place cet événement sous le règne d'Ajâtaçatru, fils de Bimbisâra, la trente-sixième année après que l'état de Buddha fut atteint.

répandre de l'eau qu'il avait dans son pot à aumônes et de réciter des sentences, ce qui eut pour suite la disparition complète de la maladie [2] ; d'autres [3], qu'il envoya du Bois de Manguiers où il se trouvait, Ânanda vers la ville pour prononcer une formule.

Près de Vaiçâlî se trouvait le jardin de la courtisane Âmrapâlî, qui, comme nous le verrons plus tard, fut cédé par elle à la Congrégation dont le Buddha est le chef. C'est là aussi qu'on trouvait, dans le Grand Bois (Mahâvana) le couvent, connu sous le nom de salle du Belvédère (Kûṭâgâraçâlâ). C'est là que le Seigneur devait passer la cinquième saison de retraite ; quant à la quatrième, il la passa, en ne tenant pas compte de sa visite à Vaiçâlî, à Râjagṛha [4].

Vers cette époque eut lieu la conversion d'Ugrasena, l'acrobate. Né d'une famille distinguée, * Ugrasena avait été chassé 136
par ses parents orgueilleux, à cause d'une erreur de sa jeunesse. Il avait conclu, en effet, une mésalliance avec une belle danseuse, dont il était devenu amoureux après l'avoir vue donnant des représentations, avec une troupe d'acrobates errants, à la cour du roi Bimbisâra. Privé de tout moyen de subsistance par la dureté de ses parents, il avait bien été obligé d'apprendre l'art de ses nouveaux camarades. Malgré les plaisanteries de ses grossiers compagnons et celles de sa femme, il avait su vaincre toutes les difficultés grâce à son obstination, et était devenu un excellent acrobate.

Une fois qu'Ugrasena s'apprêtait à montrer ses tours devant une foule attentive, il arriva que le Tathâgata passa par hasard, avec quelques-uns de ses disciples. Après avoir envoyé Maudgalyâyana en avant, afin de préparer le cœur de l'acrobate à la réception de la lumière de la foi, le Maître vint lui-même et convertit Ugrasena, qui se jeta à ses pieds et pria qu'on voulût bien l'admettre dans l'ordre des reli-

2. Hardy, passage cité.
3. Schiefner, passage cité.
4. Récit chez Bigandet, I, 200.

gieux. Après avoir reçu l'instruction nécessaire, il obtint le degré de grand-maître, et sa femme et toute sa troupe se convertirent également à la nouvelle lumière.

---

23. — Arrangement miraculeux d'un différend. — Mort de Çuddhodana. — Fondation de l'ordre des religieux.

Le Seigneur passa trois saisons des pluies successives dans le Bois de Bambous [1]. — La saison suivante — par conséquent la cinquième, parce qu'il avait passé la première à
137 Bénarès — * il s'établit à Grand Bois, dans la salle du Belvédère, près de Vaiçâlî.

C'était vers ce temps-là qu'il arrangea miraculeusement une querelle entre les Çâkyas et les Koḍyas, à propos de la propriété des eaux de la Rivière Rouge, qui constituait la frontière des deux tribus. Au moment où la querelle éclata, le Seigneur se trouvait près de Vaiçâlî, mais comme il voit tout ce qui se passe sur la terre, le fait lui fut immédiatement connu. Immédiatement, il vole à travers les airs vers l'endroit où la lutte était sur le point d'éclater, et, par son éloquence, il sait amener les deux partis à déposer les armes. Un sermon qu'il prononça à cette occasion amena 250 grands personnages de Kapilavastu et un nombre égal de Koḍyas à se faire admettre dans la congrégation. Il est vrai qu'ils se repentirent rapidement de la démarche qu'ils venaient de faire, mais ce ne fut là qu'un mouvement passager : le Tathâgata sut si bien les fortifier dans leurs bonnes intentions, qu'ils atteignirent le premier degré de Sainteté.

Cette même Rivière Rouge avait déjà été témoin une fois

1. Pour la suite chronologique des localités où les grandes vacances sont censées de passer, il y a une telle différence entre les récits des Bouddhistes du Nord et la biographie birmane, (que nous avons cru devoir suivre autant que possible) qu'il est impossible de rétablir l'accord entre les deux traditions.

du pouvoir miraculeux du Bodhisatva, lorsque celui-ci n'avait encore atteint que l'âge de 22 ans. On raconte [1] qu'il se trouvait au bord du fleuve un arbre, qui, né au même moment que le Bodhisatva, avait atteint en un seul jour sa pleine croissance. Il avait une circonférence de 47 lieues et un quart. Par suite d'une inondation, les racines de l'arbre furent mises à nu ; un jour d'averse, l'arbre tomba dans le fleuve et forma une barrière, de sorte que Kapilavastu devint inhabitable par suite du débordement du fleuve et Devahrada par excès de sécheresse. Le roi Suprabuddha avertit Çuddhodana de cet état de choses, et le pria de lui envoyer le Bodhisatva, dont la force était assez connue. Çuddhodana cependant aima mieux ne rien dire à son fils, et alla lui-même avec Suprabuddha et une foule de plusieurs centaines de milliers d'hommes à l'endroit de l'accident, pour essayer de relever l'arbre. Tous les efforts échouèrent. Alors Chanda imagina un moyen d'y attirer le Bodhisatva, consistant en ceci qu'il * fit arranger pour chacun des princes de la race 138
des Çâkyas un jardin sur les bords de la Rivière Rouge. Une fois qu'ils furent venus sur son invitation, il arriva que Devadatta tua d'un coup de flèche un cygne qui volait au-dessus de son jardin à lui. L'oiseau tomba dans le jardin du Bodhisatva, qui arracha la flèche et ramena par un remède l'animal à la vie. Devadatta exigea alors que l'oiseau lui fût livré, puisqu'il avait les droits les plus anciens : ce fut la première querelle entre lui et le Bodhisatva. Afin d'amener le Bodhisatva d'une manière détournée à entreprendre l'œuvre colossale, Udâyin fit pousser par l'immense foule des cris formidables. Ce bruit attira l'attention du Bodhisatva, qui demanda ce que cela signifiait. Après l'explication d'Udâyin, il s'empressa de se mettre en chemin pour redresser l'arbre. En route, un serpent venimeux s'avança de sa retraite et sauta devant le prince. De crainte qu'il ne fît du

1. Tradition des Septentrionaux, chez Schiefner, 237.

mal au prince, le fidèle Udâyin le coupa en deux d'une arme tranchante, mais l'haleine venimeuse de la bête l'atteignit, de sorte qu'il devint noir, d'où son surnom de Noir (Kâla Udâyin). Venu près de l'arbre, le Bodhisatva dit à Devadatta : « montrez toute votre force, et mettez l'arbre en mouvement. » Devadatta fit les plus grands efforts, mais ne réussit que peu ou point à remuer l'arbre. L'aimable Ânanda ne fut pas plus heureux. Alors le Bodhisatva prit l'arbre et l'éleva jusqu'au ciel, sur quoi il se brisa en deux morceaux, qui tombèrent chacun sur une des deux deux rives. Puis le Bodhisatva dit aux gens : « Cet arbre a une force rafraîchis-
139 sante ; il chasse les fièvres bilieuses et d'autres maux ; * hachez-le donc en pièces et emportez-les. » Sur quoi les princes Çâkyas remontèrent chacun dans sa voiture, pour retourner de leurs jardins à Kapilavastu.

Après l'arrangement miraculeux de la querelle près de la Rivière Rouge, le Seigneur était retourné à la salle du Belvédère à Grand-Bois [1]. Pendant qu'il passait là les grandes vacances, il apprit que son père âgé était tombé gravement malade, et sans retard il vola, suivi de quelques disciples, à travers les airs, vers Kapilavastu.

Près de la couche du vieux roi, le Tathâgata prononça un discours tellement saisissant sur l'inconstance des choses, que le malade se sentit très édifié et s'écria, en prévoyant le Nirvâna : « Je comprends maintenant l'inconstance de toute chose. Je me sens affranchi de tous les désirs mondains et complètement délivré des chaînes de la vie. » Rempli de ces pensées, le vieillard passa courageusement les quelques jours qui lui restaient encore à vivre, et pour la troisième et

1. On ne dit pas quand et par qui ce monastère avait été fondé. Mahâvana n'est probablement qu'un autre nom du Sâlavana, monastère qui, d'après *Mahâvastu*, I, 295, avait été donné à Buddha et à la Congrégation par Goçrṅgî.

dernière fois, il rendit un hommage respectueux à son fils [2]. En même temps, assis sur sa couche, il adressa la parole aux gens de sa suite, demanda pardon de ce qu'il aurait pu faire de mal en pensées, paroles et actions, adressa des paroles consolantes à sa femme Gautamî, baignée de larmes, et aux autres membres de sa famille, et exhala le dernier soupir à l'âge de quatre-vingt-dix-sept ans, un samedi, au moment du coucher du soleil.

Çuddhodana ayant rendu l'esprit, le Maître adressa la parole à ses disciples rangés autour du lit, et dit : « Voyez, moines, le corps de mon père. Il n'est plus ce qu'il était il y a encore un moment. Personne ne peut résister au principe de destruction qui est inséparable de tout ce qui naît. Soyez zélés dans les bonnes œuvres et marchez dans les quatre chemins qui mènent à la perfection. * Puis il dit quelques 140
paroles consolantes à Gautamî, qui l'avait élevé, et aux autres femmes, qui s'abandonnaient à leur douleur en pleurant et les cheveux épars. Il leur enseigna la loi du changement continuel, en vertu de laquelle, tôt ou tard, tout organisme est dissous dans les éléments qui le composaient.

Les funérailles du roi se firent selon l'usage habituel. A l'endroit indiqué, le corps fut mis sur un bûcher par le Buddha, qui lui-même y mit le feu. Calme au milieu de toutes les lamentations qui l'entouraient, il se borna à proclamer le Dharma, sans s'étendre d'une façon élogieuse sur les mérites du défunt. Ses paroles saisissantes amenèrent d'innombrables hommes et dieux sur le chemin de la conversion et de la sanctification.

La mort du roi Çuddhodana remplit l'âme de la matrone Gautamî d'une telle indifférence pour les biens de ce monde, qu'elle crut que ce serait un bien pour elle si, bien que femme, il lui était permis d'entrer en religion. Elle alla donc

2. Comp. cependant plus haut, p. 100.

trouver le Seigneur Buddha, qui se trouvait, à ce moment, dans le Bois de Banians près de Kapilavastu, et lui demanda humblement qu'il fût permis à des femmes de faire partie de la congrégation. Mais, jusqu'à trois fois, il rejeta son humble requête, de sorte qu'elle revint chez elle, toute abattue et les yeux pleins de larmes.

De Kapilavastu le Seigneur se rendit au Grand-Bois, où il habita la salle du Belvédère. Peu de temps après, Gautamî, qui n'avait pas été découragée par l'échec de ses premiers efforts, résolut de les renouveler. Elle se laissa couper les cheveux, revêtit un vêtement jaune, et entreprit, accompagnée d'un grand nombre de dames, toutes des Çâkyas, à pied le voyage de Vaiçâlî.

Après un voyage fatigant, les femmes arrivèrent à la salle du Belvédère, au Grand Bois, et tandis que Gautamî les pieds enflés et les membres couverts de poussière, était là debout, abattue et en larmes, devant le portail extérieur, elle fut vue d'Ânanda, qui, après avoir appris la cause de sa venue, l'annonça chez le Seigneur, et ne manqua pas d'appuyer for-
141 tement sa requête. * Mais le Buddha refusa, disant : « Ne désire donc pas, Ânanda, que les femmes aussi puissent entrer en religion. » Ânanda comprit que, pour le moment, il ferait mieux de ne pas insister, mais profita de la première occasion venue pour revenir sur l'affaire. Il débuta cette fois autrement ; il rappela au Maître tous les bienfaits que celui-ci avait reçus de Gautamî, comment elle l'avait nourri du lait de ses mamelles. Cette fois, l'intervention d'Ânanda produisit l'effet voulu, de sorte que le Seigneur donna son autorisation à l'admission de Gautamî dans l'ordre, pourvu qu'elle acceptât 8 obligations fort dures : 1. une religieuse, même si elle a été depuis cent ans en religion, doit faire tous les signes extérieurs de soumission à un moine, ne fût-il membre de l'ordre que depuis un jour ; 2. une religieuse ne peut passer la saison de retraite en un endroit où il n'y a pas de moines ; 3. tous les quinze jours, une religieuse doit deman-

der permission à la congrégation des moines de remplir deux devoirs religieux : l'assistance à l'interrogation disciplinaire [1], et l'assistance au sermon ; 4. une religieuse doit assister à la clôture solennelle de la saison de retraite, et, dans une double réunion du chapitre, elle doit donner des réponses satisfaisantes sur trois points : sur ce qu'on a vu, ce qu'on a entendu, ce qu'on a soupçonné ; [2] 5. une religieuse qui a manqué à une des dures obligations doit demander, pendant quinze jours, pardon aux deux divisions de la congrégation ; 6. ce n'est qu'après qu'une religieuse a appris, pendant deux années (ou deux saisons de retraite) les 6 obligations morales, et qu'elle prouve qu'elle les connaît, qu'elle peut demander en plein chapitre d'être admise dans l'ordre ; 7. en aucun cas, une religieuse ne peut insulter ou injurier un moine ; 8. à partir de ce jour, il n'est pas permis aux religieuses d'adresser aux moines des exhortations spirituelles, tandis qu'il est bien permis aux moines d'adresser des exhortations spirituelles aux religieuses.

« Si Gautamî », continua le Buddha, « veut accepter ces huit obligations, * qu'elle soit admise dans l'ordre. » — 142
Ânanda se hâta d'aller retrouver Gautamî, afin de lui communiquer les conditions de son admission; elle déclara qu'elle les admettait volontiers. C'est ainsi que la tante du Seigneur fut admise dans la congrégation, en même temps que 500 autres dames [1].

1. Qui est en même temps la confession publique.

2. Le mot que nous avons traduit par « donner des réponses satisfaisantes » peut se comprendre de différentes manières. En tout cas, l'explication singhalaise, telle qu'elle se trouve chez Hardy (*Eastern Monachism*, 159 : « à la fin de la saison de retraite, elles (les religieuses) doivent clôturer la cérémonie en même temps que les prêtres », n'est pas juste; le point principal est omis. Quant à la 5e obligation, la source de Hardy, pass. cité, n'y a rien compris du tout.

1. *Culla Vagga*, X, 1 ss. — D'après la tradition septentrionale, chez Schiefner, 268, cet événement eut lieu dans la septième année, près de Kapilavastu.

Bien que le Maître eut cédé aux instances d'Ânanda, il ne se cacha pas les suites de la décision à laquelle il s'était laissé entraîner. « S'il n'y avait pas eu de femmes admises dans l'Ordre, Ânanda », dit-il, — « la chasteté se serait conservée longtemps et la vraie foi eût pu subsister pendant mille ans ; maintenant que les femmes ont été admises dans l'Ordre, la chasteté ne sera pas si longtemps préservée, et la vraie foi ne durera que la moitié de ce temps ». — Bref, il manifesta clairement sa prévision que l'admission des femmes serait comme un ver rongeant la racine de l'Église, et que c'était par précaution qu'il avait soumis les femmes à ces dures obligations.

On ne vit que trop tôt que toute l'habileté du Maître serait nécessaire pour contenir les religieuses dans le droit chemin. Même la vénérable Gautamî avait ses caprices. C'est ainsi qu'elle demanda une fois à Ânanda d'intercéder en sa faveur auprès du Maître, afin d'obtenir que pour les salutations et autres occurrences semblables, les moines et les religieuses seraient considérés comme égaux et que la préférence dépendrait seulement de l'ancienneté. Lorsqu'Ânanda transmit cette requête, le Seigneur refusa absolument de l'accorder : cette règle existait bien chez d'autres sectes, mais il ne pouvait l'admettre. Un peu plus tard, lorsque le Tathâgata avait pris sa demeure près de Çrâvastî, il y eut même des scènes scandaleuses, causées par six religieuses, qui étaient loin d'être des modèles de chasteté. Les gens en furent scandalisés, et ce fut grâce uniquement à la sagesse et à la modération du Maître, que tout cela n'eut pas de mauvaises conséquences.

De Vaiçâlî le Seigneur se rendit au mont Makula, non loin
143 de Kauçâmbî [2]*. Après avoir passé là la sixième saison des pluies, il se rendit au bois de Bambous.

---

2. D'après *Culla Vagga*, X, 9, il alla de Vaiçâlî à Çrâvastî.

24. — Les Hérésiarques sont vaincus par le Buddha. Séjour du Seigneur dans la demeure des Bienheureux.

Dans l'histoire de Viçâkhâ, mère de Mṛgâra, il a déjà été question des six hérésiarques ou Tîrthikas, Tîrthyas [1], qui ne sont que de pâles images du Tathâgata, et lui ressemblent comme des singes ressemblent à un homme.

Ces hommes étaient très jaloux du grand succès que rencontrait la nouvelle lumière allumée par le Seigneur, et essayèrent partout de le contrecarrer. Tantôt à Râjagṛha, tantôt à Çrâvastî ou à Vaiçâlî, ils lui firent concurrence et essayèrent de faire montre de leurs faibles forces, mais ils devaient finir par s'apercevoir que leur lumière pâlirait auprès de la sienne.

Les noms et surnoms de ces hérésiarques étaient : Pûraṇa Kâçyapa, Jñâtiputra le Nirgrantha, Kakuda Kâtyâyana, Ajita Keçakambala, Sañjaya (ou Sañjayin) Vairaṭṭi-putra, Goçâliputra le Maskarin [2].

1. Le vrai sens que les écrits les plus anciens donnent à ce mot, n'est pas clair ; on peut le comprendre de plus d'une façon. Mais ce qui est certain, c'est que, s'il n'est pas identique à Tîrthakara, Tîrthaṅkara, c'est-à-dire « quelqu'un qui prépare un passage sûr, un pionnier, un frayeur de chemins », et, dans une application spéciale « un docteur des Jainas », on a bien en vue, en l'employant, une allusion aux Jainas. Les dogmes attribués aux hérésiarques et les noms des ordres auxquels ils appartiennent, le démontrent.

2. En pâli : Pûraṇa-Kassapa ; Nâtaputta le Nirgrantha ; Pakudha (ou Kakuda) Kaccâyana ; Ajita Kesakambalî ; Sañjaya Belaṭṭhi-putta ; Gosâla Makkalî. — Les Nirgranthas sont une secte bien connue des Jainas, et Jñâtiputra (Nâtaputta) est universellement reconnu comme fondateur de la doctrine. Les Maskarins sont des moines qui portent un bâton de bambou comme signe distinctif de leur ordre. Ni les noms sanscrits, ni les noms pâlis, ne sont tout à fait corrects, et les formes sanscrites ne correspondent pas complètement aux formes pâlies. Tous sont représentés comme des Moines Nus ou Gymnosophistes. Leurs dogmes se retrouvent, pour la plupart, dans les systèmes des Jainas, bien que les sources bouddhiques n'en donnent que la caricature. Il n'est pas impossible que quelques-uns de ces noms aient appartenu à des

144 * En divers endroits, ces Tîrthakas avaient de nombreux partisans des deux sexes, entre autres à Râjagṛha.

Vers ce temps [1], un maître de corporation de cette ville reçut un morceau de bois de santal jaune, extrêmement précieux. Alors l'idée lui vint, de faire faire un vase à aumônes de ce morceau de santal ; « les copeaux », se dit-il, « je les garderai pour moi; quant au vase, je le donnerai. » Il fit comme il avait dit ; il suspendit le vase avec un nœud en haut d'une longue perche qu'il avait faite en joignant ensemble, bout à bout, plusieurs longues tiges de bambou; il ajouta l'inscription : « tout maître, qu'il soit moine ou brahmane, qui possède un pouvoir miraculeux, a la liberté de prendre ce vase ». Bientôt le maître de corporation reçut la visite de Pûraṇa Kâçyapa, qui lui dit : « Je suis un grand maître, et je possède un pouvoir miraculeux; donnez-moi ce vase. » — « Si vous êtes ce que vous dites, vénérable seigneur, prenez le vase vous-même », répondit le commerçant. L'hérésiarque s'en alla, sans tenter l'épreuve. — Survinrent, les uns après les autres, les cinq autres hérésiarques, sans mieux réussir.

Un jour, dans la matinée, Maudgalyâyana le Grand et Piṇḍola-Bhâradvâja vinrent dans la ville pour y mendier, et virent l'inscription. Ce dernier n'ayant pu décider son camarade à prendre le vase pour lui-même, s'éleva dans les airs, prit le vase, et fit, tout en volant à travers les airs et en tenant le vase à la main, jusqu'à trois fois le tour de la ville. Le maître de corporation vit de sa maison, ayant près de lui sa femme et ses enfants, cet exploit extraordinaire, et plein de respect, il pria le moine de vouloir bien s'arrêter chez lui. C'est ce que fit Bhâradvâja, sur quoi le marchand prit le vase, le remplit d'une nourriture exquise, et le lui rendit. Sur

personnages historiques; c'est un fait bien connu que, dans la légende, des noms plus anciens sont parfois remplacés par des noms récents, empruntés à l'histoire.

1. *Culla-Vagga*, 5, 8 ; traduction dans *Sacred Books of the East*, XX, 78.

le chemin qui le ramenait au couvent, * le moine fut escorté 145
par une multitude joyeuse, qui poussait des cris. Le Seigneur, entendant ce bruit, demanda à Ânanda ce qui se passait, et dès qu'il eut appris la cause, il convoqua le couvent et réprimanda Bhâradvâja, pour avoir fait montre de son pouvoir miraculeux à propos d'une occasion aussi futile. Il prohiba pour la suite expressément tout étalage de pouvoir miraculeux, et défendit en même temps de se servir de vases à aumônes en bois.

Par suite de cette défense, les hérésiarques crurent avoir cause gagnée [1], mais Bimbisâra, craignant que la doctrine ne souffrît de cette cessation des miracles, avertit le Seigneur que ses adversaires triomphaient. Le Tathâgata le tranquillisa, et promit de révéler bientôt sa puissance miraculeuse à Çrâvastî. En effet, lorsque, quelque temps après, il visita cette ville, il fit nombre de miracles. Entre autres, il fit sur la voûte céleste un chemin d'une longueur infinie, qui s'étendait de l'horizon occidental à l'horizon oriental, et pendant qu'il parcourait cette orbite, du feu sortait de son œil droit [2] et de l'eau de son œil gauche; ses cheveux étaient lumineux et son corps rayonnait. Comme il n'avait pas de compagnon sur cette orbitre céleste, si solitaire, il créa une image de lui-même, qui semblait faire route avec lui; tantôt il était assis, tandis que son camarade s'avançait; tantôt il s'avançait lui-même, et c'était son compagnon qui se reposait. Dans un accès de zèle peu considéré, quelques-uns de ses disciples, entre autres Anâthapiṇḍika et Maudgalyâyana s'offrirent pour faire, eux aussi, des miracles, mais il n'accepta pas leur offre, la tâche de délivrer le monde de l'obscurité étant dévo-

1. Ce qui suit immédiatement est pris dans Bigandet.

2. Chez les Indiens, le mot qui signifie « la droite » signifie aussi « le midi ». Au point de vue mythologique, la ville de Çrâvastî paraît donc située à la latitude et à la longitude où le Soleil se trouve entre l'été et la saison des pluies. Malheureusement, on ne dit pas en combien de temps le Buddha parcourait le chemin qui va de l'orient en occident.

lue au seul Buddha [3]. De temps en temps, il adressait une allocution au peuple, qui l'acclamait [4].

146 Après avoir manifesté sa puissance et sa splendeur *, il se rappela que tous les Buddhas, après s'être promenés de la même façon sur la voûte céleste, passent la saison des pluies dans la demeure des Bienheureux, afin d'apporter à leur mère la lumière de leur doctrine. Il fit ce qu'ils avaient fait tous, et disparut. Lorsque le peuple ne le vit plus, il crut que le soleil et la lune avaient quitté le ciel.

Les faits que nous venons de mentionner, sont si importants, qu'il vaut la peine d'en donner une autre version [1].

Les six hérésiarques délibérèrent, une fois, à Râjagṛha, sur la meilleure manière de faire échec « à cet ascète Gautama », comme ils s'exprimaient ; par l'inspiration de Mâra, le Malin, ils arrivèrent à la conclusion qu'il serait préférable de rivaliser avec le Buddha dans la manifestation d'une puissance surhumaine. Ils donnèrent connaissance de cette résolution au roi Bimbisâra, qui, indigné de leur présomption, les avertit d'avance qu'ils seraient annihilés dans leur lutte contre la puissance extraordinaire du Seigneur. Ne trouvant donc pas un accueil favorable auprès de Bimbisâra, les hérésiarques résolurent d'aller trouver Prasenajit, roi du Koçala, à Çrâvastî, celui-ci étant connu comme impartial.

En attendant, Bimbisâra se rendit à l'endroit où se trouvait le Maître, afin de lui rendre ses humbles hommages, et repartit ensuite.

Alors le Seigneur réfléchit sur la question en quel endroit

3. Chez les Indiens païens le soleil s'appelle « la porte ouverte de la délivrance ».

4. Ceci est certainement une allusion à la joie populaire lors de la fête de l'Été (la saint Jean).

1. Celle des Bouddhistes Septentrionaux, dans le *Divyâvadâna* XII (traduit par Burnouf, *Introd.* 162 ss.) et *Avadâna Kalpalatâ*, XIII. Nous avons abrégé.

les Buddhas antérieurs et parfaits avaient accompli leurs plus grands miracles, et les dieux se hâtèrent de lui faire savoir que cela s'était toujours fait à Çrâvastî. Le Seigneur partit alors, et se rendit, entouré de son cortège de dieux et d'humains, à la ville de Çrâvastî, où il arriva bientôt et où il séjourna dans le couvent de Jetavana.

* Les hérésiarques, qui suivaient le Tathâgata, arrivèrent 147
aussi dans cette ville et demandèrent immédiatement au roi Prasenajit la permission de pouvoir rivaliser avec « ce moine Gautama » dans la manifestation d'un pouvoir miraculeux et surhumain. Avant de donner son consentement, le roi, monté sur un char, se rendit au Jetavana, afin de parler de la chose au Seigneur. Arrivé là, il pria le Buddha instamment, de manifester son pouvoir miraculeux dans l'intérêt des créatures. Jusqu'à deux fois la requête fut repoussée, mais la troisième fois elle fut accordée. Il faut, en effet, qu'on sache, que, d'après une loi constante, tous les Buddhas doivent accomplir, pendant leur vie, dix actions nécessaires ; 1. le Buddha n'entre pas dans le Nirvâna absolu avant d'avoir appris à un autre, de sa bouche, [1]. qu'il deviendra Buddha ; 2. avant d'avoir inspiré à un autre être la ferme décision de ne pas quitter le chemin qui mène à la dignité de Buddha ; 3. avant d'avoir converti tous ceux qui doivent être convertis ; 4. avant d'avoir passé les trois quarts de son existence ; 5. avant d'avoir transféré ses devoirs (Dharma) ; 6. avant d'avoir indiqué deux de ses disciples comme premier couple ; 7. avant de s'être montré, en venant du paradis, dans la ville de Sâṅkâçya ; 8. avant d'avoir déplié, près du lac Anavatapta, le tissu de ses actes antérieurs, devant ses disciples assemblés ; 9. avant d'avoir confirmé ses père et mère dans les vérités ; 10. avant d'avoir fait le grand miracle à Crâvastî.

* C'est en vue de cette dernière obligation que le Tathâgata 148

1. Le mot qui signifie « bouche » signifie aussi « sommet, point extrême ».

promit au roi Prasenajit de déployer au bout d'une semaine un pouvoir miraculeux incomparable. Puis le roi demanda la permission de faire construire un édifice où auraient lieu les miracles, et demanda en quel endroit on devait le placer. D'après l'inspiration des Dieux, le Buddha répondit : entre Çrâvastî et Jetavana.

On donna connaissance aux hérésiarques de la promesse du Tathâgata, et ils essayèrent de tirer parti de cet intervalle pour fortifier leur parti.

Le roi Prasenajit avait un frère, nommé Kâla, un bel adolescent, très attaché au Seigneur. Un jour, une des femmes du roi jeta une guirlande de fleurs sur le jeune homme, au moment où il passait, et ses ennemis — qui n'en a pas ? — allèrent, astucieusement, noircir le jeune homme auprès de Prasenajit, et lui raconter qu'il avait séduit une des femmes du harem royal. Dans un accès de fureur, le roi fit couper mains et pieds à son frère innocent, à la grande affliction du peuple, qui se lamentait sur le sort de Kâla, si horriblement mutilé. Juste à ce moment survinrent Pûrâṇa et les cinq autres hérésiarques, et les amis du jeune homme le supplièrent de guérir le malheureux. Mais Pûraṇa répondit : « Il est un disciple de l'ascète Gautama ; c'est à Gautama qu'il appartient de rétablir Kâla dans son ancien état. » — Le pauvre Kâla, voyant que personne, en dehors du Tathâgata, ne pourrait l'aider, entonna l'hymne suivant :

« Comment le maître des mondes ne connaît-il pas l'état misérable dans lequel je suis tombé ? Adoration à cet être, exempt de passion, plein de miséricorde pour toutes les créatures ! »

149 Sa prière fut exaucée : * le Tathâgata donna l'ordre à Ânanda de guérir Kâla à l'aide d'une formule qu'il lui récita. C'est ce qui eut lieu : non seulement le jeune homme se rétablit, mais il atteignit immédiatement le troisième degré de sanctification, celui d'Anâgâmin. Il devint ensuite domestique dans le couvent, changea son nom en celui de Gaṇḍaka, et

refusa de retourner jamais auprès de Prasenajit ; il ne désirait autre chose que continuer à servir le Seigneur.

Sur ces entrefaites, par l'ordre du roi, entre la ville et le Jetavana, on avait construit l'édifice pour les manifestations miraculeuses. C'était une grande salle carrée, chaque côté ayant une longueur de cent mille aunes, avec un trône pour le Seigneur. Les partisans des hérésiarques avaient également fondé une demeure pour chacun d'eux.

Au jour fixé, le roi Prasenajit prit soin d'être présent à l'endroit convenu, et les six Tîrthakas avec leurs partisans ne manquèrent pas non plus de se présenter de bonne heure. Comme le Tathâgata n'était pas encore visible, les six, assis chacun à sa place, demandèrent au roi Prasenajit : « Où se trouve maintenant l'ascète Gautama? » — « Attendez un moment », répondit le souverain, et il envoya un jeune homme, nommé Uttara afin d'avertir le Seigneur que le moment était venu. Uttara exécuta les ordres du souverain, et après avoir parlé au Tathâgata, il revint, grâce au pouvoir miraculeux de celui-ci, en volant à travers les airs, chez Prasenajit. Alors le roi se tourna vers les hérésiarques, en disant : « Vous voyez le miracle qu'a fait le Seigneur, faites en maintenant un à votre tour ». Mais ils restèrent immobiles et répondirent : « Roi, il y a tant de monde ici. Comment pourrez-vous savoir si c'est par nous ou par cet ascète Gautama que les miracles ont été faits? »

Alors le Seigneur se plongea dans une méditation profonde, de telle sorte qu'on vit sortir du trou de la serrure [1] une flamme, qui se répandit sur tout le bâtiment qui lui était destiné et le mit comme en flammes*. Les hérésiarques 150
signalèrent au roi cette lueur rougeâtre et le prièrent de faire éteindre le feu. Mais avant que l'eau ne fût arrivée, l'incendie s'éteignit de lui-même, par la propre force du Buddha et la puissance des dieux. De nouveau le roi invita les hérésiarques

1. D'après une autre version, la flamme sortait de ses joues.

à faire à leur tour un miracle, mais ils éludèrent la proposition en donnant la même réponse que lors du premier miracle.

Ensuite le Tathâgata fit paraître une lumière, luisante comme l'or, qui remplit le monde entier d'un éclat magnifique. Cette fois encore, les docteurs hérétiques eurent bien soin de ne pas répondre à l'invitation de Prasenajit. Il en fut de même lorsque Gaṇḍaka, le ci-devant Kâla, maintenant serviteur du couvent, revint du pays des Hyperboréens, avec un pied d'une plante portant une fleur jaunâtre ; et Ratnaka, un autre serviteur, avec un pied d'une plante portant une fleur rouge apportée du mont Gandhamâdana, et que les deux mirent les plantes derrière le bâtiment destiné au Buddha.

Ensuite le Tathâgata mit ses deux pieds par terre, et à ce moment eurent lieu les mêmes phénomènes que lorsqu'il alla se placer sur le siège sous l'arbre de la Science. Par suite du tremblement de terre qui accompagna le miracle, cinq cents sages comprirent ce qui se passait à Çrâvastî, et immédiatement ils se mirent en route pour aller à cette ville. Bénis par le Buddha, ils marchèrent sur la route faite pour une seule personne, et de loin déjà, ils virent le Seigneur avec ses trente-deux signes distinctifs. Grand fut leur ravissement. L'homme sans enfants ne peut pas se réjouir davantage de la naissance d'un rejeton, le pauvre de la découverte d'un trésor, que les créatures chez qui les Buddhas antérieurs ont planté les racines du Dharma ne se réjouissent à la première vue du Buddha. Les cinq cents sages demandèrent ensuite à être admis dans l'ordre du Tathâgata, ce qui leur fut accordé, sur quoi ils disparurent.

Le moment était venu où le Seigneur devait se rendre vers le bâtiment qui lui était destiné : il s'y rendit et occupa le
151 siège qui lui avait été préparé. * Immédiatement, de son corps sortirent des rayons qui couvrirent tout le bâtiment comme d'une teinte d'or. Ce fut à ce moment que Su-

datta [1], Maudgalyâyana et d'autres disciples zélés s'offrirent pour faire des miracles, mais le Maître n'accepta pas leur offre, et fit alors lui-même, sur la demande pressante de Prasenajit, des miracles éclatants, tellement éclatants, qu'après les avoir accomplis, il put dire à ses disciples :

« La mouche luisante brille tant que ne paraît pas le soleil, mais aussitôt que le soleil est levé, l'insecte est confondu par ses rayons et ne brille plus. »

« De même ces sophistes avaient le verbe haut, tant que le Tathâgata ne disait rien ; mais maintenant que le Buddha parfait a parlé, l'hérésiarque ne dit plus rien et ses partisans se taisent comme lui. »

Plus le Tathâgata faisait de miracles éclatants, plus l'impuissance des Tîrthakas devait devenir manifeste à tous. Pûraṇa Kâçyapa résolut alors de faire un dernier effort désespéré et de regagner l'influence perdue en prêchant ses thèses hétérodoxes. Les suites furent tout autres qu'il n'avait prévu. A peine en effet eut-il proclamé ses thèses, que les autres hérésiarques se mirent à les contredire. Il s'éleva entre eux une dispute violente, tellement violente, que Pûraṇa [2] quitta la partie désespéré, et se jeta, après s'être attaché au cou une cruche pleine de sable, dans un étang, où il se noya.

*Là, dans l'eau, les cinq suivants découvrirent le cadavre 152
du Pûraṇa [1]. Ils le retirèrent de l'eau et s'éloignèrent.

1. Nommé aussi Anâthapiṇḍika. Il porte ici le surnom de « velu » (*lûha*), nous ne savons pourquoi.

2. Le suicide de Purâṇa dans un étang est aussi connu aux Méridionaux, comme on le voit chez Bigandet, I, 216. Le Buddha ayant, par sa puissance miraculeuse, fait sortir de terre, au printemps, un manguier chargé de fleurs, Pûraṇa, désespéré, s'attacha une cruche au cou, se jeta à l'eau, et périt misérablement pour renaître dans le plus bas des enfers (c'est-à-dire le nadir).

1. Plus tard, Pûraṇa ressuscita de nouveau comme s'il n'avait eu aucun mal, et montra bien qu'il n'avait rien appris et rien oublié. Chez Schiefner, 273, lors de l'absence momentanée du Maître dont nous parlerons à l'instant, tous les six sont de nouveau en train de semer la discorde. On les retrouve de nouveau trois siècles plus tard, sous Ménandre (Milindra), roi de Bactriane.

Sur ces entrefaites, le Buddha créa une image magique de lui-même, sur laquelle on pouvait distinguer les 32 signes. C'est, en effet, une règle générale que tous les Buddhas parlent à une telle image : c'est pourquoi le Tathâgata le fit également.

Après avoir ainsi prédisposé favorablement l'esprit de la foule en faisant des miracles, il prononça un sermon sur les quatre vérités cardinales, avec cette conséquence que plusieurs centaines de milliers de créatures obtinrent un des quatre degrés de sanctification.

Puis le grand Maître disparut.

Pendant trois mois, il resta dans le royaume des Bienheureux, mais non d'une manière continue, car il était obligé de faire sa tournée journalière pour assurer sa subsistance. A cause de ces périodes régulières d'absence, il créa un autre Buddha, chargé de le remplacer et d'enseigner l'Abhidharma à sa mère, tandis qu'il se rendait lui-même aux montagnes septentrionales, où il mangeait les tendres branchettes de l'arbre merveilleux et se lavait le visage dans le lac Anavatapta. C'est là que son disciple Çâriputra venait recevoir ses ordres pour ce qui devait se faire sur la terre.

Lorsque le temps destiné à son séjour céleste se fut
153 écoulé *, le Tathâgata descendit, en se servant de trois escaliers faits par Viçvakarman, l'artiste des dieux, près de la ville de Sâṅkâcya, où Çâriputra l'attendait. De là il se rendit à Çrâvastî, où il habita le couvent de Jetavana [1].

---

1. D'après la biographie tibétaine, chez Schiefner, 273, le Buddha descendit des escaliers le 22e du mois qui occupe le milieu de l'automne, ce qui correspond assez bien au mois d'*octobre*, nommé chez Bigandet, I, 225. Comp. Fa Hian (Legge), 47 ; *Voy. d. Pèl. Bouddhistes*, II, 237 ; *Avadâna Kalpalatâ*, XIV.

25. — Le Buddha calomnié par une religieuse [2].

La grande vogue qu'obtint la doctrine du Maître à la décuple puissance, dès que la lumière en eut paru parmi les dieux et les hommes, et les avantages que la congrégation retirait de la générosité de pieux laïques, remplirent de haine et d'envie le cœur des docteurs hérétiques. Pareils à des mouches luisantes [3] lors du lever du soleil, ils étaient là, au milieu du chemin, murmurant : « Si cet ascète Gautama est un Buddha, nous sommes aussi des Buddhas » ; ils délibérèrent entre eux comment ils pourraient salir la réputation du Buddha, et le ruiner aux yeux du peuple. Un d'eux donna le conseil insidieux de se servir pour atteindre ce but, des charmes d'une jeune religieuse de leur secte. Elle s'appelait Ciñcâ, et était extraordinairement belle, pareille à une nymphe céleste, dont le corps émettrait des rayons. La proposition fut acceptée.

Lorsque la jeune religieuse, arrivée dans le jardin du couvent, rendit ses hommages à ses supérieurs, aucun des Tîrthakas ne lui adressa la parole. Étonnée, elle demanda : « Qu'ai-je méfait, révérends pères, pour que vous ne me parliez pas ? » — « Notre sœur, » fut la réponse, « connaissez-vous l'ascète Gautama *, qui nous fait tant de mal, et qui 154
tire à soi peu à peu les honneurs et les avantages dont nous jouissions autrefois » ? — « Je ne le connais pas, révérends

2. *Dhammap.*, p. 338.

3. Qu'on veuille bien remarquer, l'accord des sources du Nord et celles du Midi, justement quand il s'agit de détails en apparence insignifiants. Nous avons déjà vu plus haut la même image, pour exprimer la même idée d'une façon figurée. Dans le *Dhammapada*, 338, *khajjopanaka* est une faute pour *khajjotanaka*, dans le sens du sanscrit *khadyota*, « mouche luisante » : mais étymologiquement le mot peut signifier aussi « lumière du firmament » ; *khadyotana* est « le soleil », mais a eu, sans aucun doute, le sens plus large de « planète ».

pères, mais dites-moi ce que vous voulez que je fasse. » — « Si vous voulez nous faire plaisir, notre sœur, prêtez-vous à une manœuvre qui aura pour but de salir la réputation de ce Gautama, afin qu'il perde tout avantage et considération. » — « C'est bien, révérends pères, laissez-moi arranger cette affaire et ne soyez pas inquiets », dit la belle religieuse, sur quoi elle partit. Avec une astuce vraiment féminine, elle imagina le projet suivant, auquel elle donna immédiatement un commencement d'exécution.

A l'heure où les bourgeois de Çrâvastî sortaient, après le le sermon, du couvent de Jetavana et retournaient chez eux, elle allait, des guirlandes parfumées à la main et revêtue d'un vêtement rouge-cramoisi, dans la direction du couvent, et quand les gens lui demandaient : « Où allez-vous? » Elle répondait : « Qu'est-ce que cela vous fait où je vais? » Cependant elle ne se rendait pas à Jetavana, mais au couvent des Tîrthakas, situé tout près. C'est là qu'elle passait la nuit, et le matin, vers l'heure où les laïques bouddhiques arrivaient de la ville, pour faire au couvent leurs dévotions du matin, elle allait à leur rencontre, tout comme si elle avait passé la nuit au couvent de Jetavana et sortait de là pour rentrer à la ville, et quand on lui demandait « Où avez-vous passé la nuit? » elle répondait : « Qu'est-ce que cela vous fait, où j'ai passé la nuit? »

Après avoir continué ainsi pendant plus d'un mois, elle crut qu'elle pouvait aller plus loin, et à chaque question « où elle avait passé la nuit? » elle prit le parti de répondre : « J'ai passé la nuit dans le couvent de Jetavana, avec l'ascète Gautama, dans la même chambre à coucher. » De cette manière, elle sut créer des soupçons chez les laïques naïfs, qui ne savaient ce qu'ils devaient en penser. Trois ou quatre mois plus tard, elle se mit à s'envelopper le ventre de linges, pour se donner l'air d'une femme en état de grossesse, et à l'aide de ce moyen elle sut faire croire aux âmes simples qu'elle était grosse des œuvres de l'ascète Gautama.

* Vers le neuvième mois, elle s'attacha devant le ventre 155
un morceau de bois arrondi et employa d'autres artifices pour se donner un air languissant. Ainsi équipée, elle se rendit vers la soirée à l'église [1], au moment ou le Tathâgata occupait la chaire et prêchait la Loi. Sans crainte, elle se plaça devant lui et lui dit : « Tu prêches la Loi au peuple d'une voix douce et les lèvres emmiellées, mais moi, malheureuse, je suis devenue grosse par ta faute, de sorte que je suis maintenant près d'accoucher ! Et cependant tu ne t'es pas soucié de trouver pour moi une chambre où je pourrais faire mes couches, ni de me procurer de l'huile, du beurre ou d'autres choses nécessaires en pareil cas ! Et non seulement tu n'as rien fait toi-même, mais tu n'as pas même chargé un de tes disciples, ou le roi du Kosala, ou Anâthapiṇḍika ou une laïque considérable telle que Viçâkhâ, de prendre soin des choses dont moi, malheureuse, je pourrais avoir besoin. Tu sais bien goûter les plaisirs de l'amour, mais avoir soin de ton enfant à naître, tu ne le sais pas. »

C'est ainsi qu'elle calomnia le Tathâgata en pleine assemblée, comme si elle avait essayé de souiller la lune avec des excréments. Le Tathâgata, interrompu au milieu de son sermon, s'écria, d'une voix de lion rugissant : « Si ce que tu dis est vrai ou non vrai, ma sœur, moi et toi nous sommes seuls à le savoir. » — « C'est bien vrai ! » répondit-elle avec une impudence imperturbable. Au même moment Indra, le roi du Ciel, sentit que le siège sur lequel il était assis, s'échauffait et s'aperçut que la jeune religieuse Ciñcâ calomniait le Maître. Afin de tirer l'affaire au clair, il parut, accompagnée de quatre

1. Dans l'original *dhammasabhâ,* qui désigne dans le langage ecclésiastique la salle de réunion ecclésiastique, et la foule qui y est réunie ; mais au fond le mot désigne la salle de justice, et, réellement, on a en vue la salle ou siège en compagnie de Dharma, Yama, dieu de la justice et dieu des morts, le Pluton indien. Dans la mythologie, Dharmasabhâ est le royaume des Ombres, localisé plus tard vers le midi, mais situé réellement en occident, où sont situés les îles des Bienheureux et le jardin des Hespérides, où le soleil se couche.

anges, sur le théâtre du scandale. Les anges, qui s'étaient méthamorphosés en de jeunes souris, se mirent à l'œuvre et coupèrent rapidement, à coups de dents, les cordes qui retenaient la boule de bois, de sorte que le bois tomba subitement sur les pieds de l'éhontée et lui écrasa les orteils,
156 la ruse fut ainsi découverte. * Alors les gens s'écrièrent : « Cette vilaine sorcière a calomnié le Buddha parfaitement sage, » lui crachèrent au visage et la chassèrent, en lui jetant des mottes de terre et en la bâtonnant, hors du jardin du couvent. Dès que la religieuse criminelle fut hors de la vue du Maître, la terre s'ouvrit devant ses pieds, une flamme venue du fond des enfers s'éleva de l'abîme béant, et enveloppée de ses flammes comme d'un drap rouge [1], l'odieuse Ciñcâ descendit au plus bas des enfers. Du même coup, les hérésiarques perdirent profits et considération, tandis que le Maître à la décuple puissance les vit encore augmenter.

Le lendemain, dans la chapelle, avant le commencement du sermon, on ne parla que du châtiment terrible, mais mérité, que s'était attiré la novice Ciñcâ, en calomniant d'une façon aussi scandaleuse une personne aussi vertueuse et vénérable que le Parfait Sage. Lorsque le Docteur, qui était sur ces entrefaites entré dans la chapelle, demanda à ses auditeurs quel était le sujet de leur conversation, ils le lui dirent. Alors il ajouta : « Ce n'est pas la première fois que Ciñcâ m'a ainsi faussement accusé ; dans une existence antérieure, elle a essayé la même chose » ; et il en prit l'occasion de leur raconter une histoire du temps qu'il était le Bodhisatva Mahâpadma.

---

1. Le texte porte *kuladaṭṭiya*, ce qui ne signifie rien ; la vraie leçon doit être *kulaṭattiya*, mot qui, ainsi que le prouve le sanscrit, signifie à la fois, « pareil à l'arsenic rouge » et » destiné à une femme impure »,

26. — Les vieux époux. — Discorde dans la congrégation. — Le Buddha, mécontent, se retire.

La huitième année, le Seigneur resta, pendant la saison des pluies, dans le Parc aux Cerfs du Bhesakala-vana, près du Mont du Dauphin, [1] dans le pays des Bhargas. * Les 157
grandes vacances finies, il parcourut de nouveau le pays selon son habitude, en prêchant.

Parmi ses nouveaux convertis, se trouvaient aussi deux vieux époux, le père de Nakula et la mère de Nakula, d'une famille brahmanique. Tous les deux avaient été, dans des existences antérieures, des parents du Bodhisatva à un degré assez rapproché, et le souvenir de cette relation se réveilla chez eux dès qu'ils eurent revu le Buddha. Le Maître les récompensa de tout le bien qu'ils lui avaient fait en leur prêchant le Dharma et en les amenant sur la route du salut. Le lendemain, lorsque les deux vieillards eurent l'honneur de recevoir le Buddha comme leur hôte, ils lui adressèrent modestement la requête suivante : « Seigneur ! nous avons déjà été un couple heureux pendant tant d'existences ; jamais querelle ou discorde n'a troublé notre bonheur domestique. Nous vous supplions qu'en renaissant nous puissions être de nouveau unis dans la même affection. » Le Seigneur accepta leur prière et les déclara bénis parmi les enfants des hommes [1].

Sur l'invitation de trois bourgeois pieux de Kauçâmbî, qui avaient rencontré le Tathâgata à Vaiçâlî, il visita la première

1. Le Dauphin ou Crocodile (*çiçumâra*, *çinçumâra*), est le nom d'une constellation. D'après *Culla-V.*, V. 51 le Buddha partit de Vaiçâlî pour cet endroit. Chez les Septentrionaux les noms sont : mont Çiçumâra ; le Bois de Bhayaṃkara le Yaksha et Varga, forme fautive. *Tib. Leb.* p. 316.

1. Cette charmante légende semble être le pendant indien du conte grec de Philémon et Baucis. Nous l'avons empruntée à Bigandet.

ville et s'établit dans le jardin Goshita [2], où il passa avec 500 disciples la neuvième saison de retraite.

A Kauçâmbî, la propagande n'eut pas d'heureux résultats [3]. Attristé par les intrigues des docteurs hérétiques, Ânanda essaya d'amener le Seigneur à partir pour un autre pays, mais sans y réussir. Et ce qui fut encore plus triste que l'opposition secrète ou ouverte des adversaires, ce fut la discorde qui éclata parmi les membres de la congrégation elle-même. En voici l'occasion.

158 *Un des moines s'était rendu coupable d'une transgression, et, soutenu dans son entêtement par quelques frères, n'avait pas voulu reconnaître son tort. Ceux qui le croyaient coupable exigèrent de lui qu'il reconnût son tort, et sur son refus, l'excommunièrent. Or le frère qui avait été condamné par un parti, était un homme très savant, intelligent, modeste et de réputation intacte ; de sorte qu'il n'eut aucune peine à s'assurer l'appui moral de ceux d'entre les frères qui partageaient son opinion ; même chez les moines de Kauçâmbî appartenant à d'autres sectes il réussit à trouver l'appui qu'il souhaitait. Tous ceux qui avaient pris son parti allèrent trouver les autres, qui l'avaient excommunié, et déclarèrent que l'homme était innocent et que l'excommunication prononcée était par conséquent inique et de nulle valeur. Le parti adverse ne se laissa pas convaincre et la querelle devint de plus en plus violente.

Dès que le Maître eut été averti par un des moines de ce qui était arrivé, il réprimanda avec une sévérité convenable l'un et l'autre parti au sujet de la précipitation avec laquelle on avait agi et les exhorta à cesser ces lamentables disputes, afin qu'il n'y eût pas de schisme dans la congrégation. Tout cela fut peine perdue : la querelle prit chaque jour des pro-

2. Chez les Septentrionaux : jardin Goshavata.

3. D'après la tradition septentrionale (chez Schiefner, 269) le Tathâgata convertit le roi de Kauçâmbî, Udayana, et le fils du roi, Râshṭrapâla, entra en religion.

portions plus grandes ; les deux partis vivaient sur pied de guerre et se provoquaient et s'injuriaient l'un l'autre par paroles et par gestes, de telle façon que les gens en furent scandalisés.

Une fois que le Seigneur répéta sa pressante exhortation à la concorde, un des frères eut même l'impudence de lui dire : « Seigneur et Maître de la Loi, tenez-vous coi, et abandonnez-vous à des méditations délicieuses sur la Loi que vous êtes parvenu à connaître ; quant à nous, nous saurons bien trouver notre chemin, tout en continuant à nous quereller, à nous disputer et à nous chamailler. » Cette fois encore, le Buddha garda son équanimité ordinaire et essaya de calmer la foule en fermentation en lui faisant un long récit édifiant, mais cela aussi ne produisit aucun effet. Les sots se conduisirent comme des possédés, et le Maître, comprenant bien qu'il n'y avait pas moyen de les ramener à la raison, s'éloigna.

*Le lendemain, en faisant sa ronde habituelle pour mendier 159
sa nourriture, il comprit de plus en plus nettement qu'il vaut mieux marcher dans la solitude que vivre avec des sots. Revenu au couvent, il récita un cantique, dont la fin revient à peu près à ceci : « Heureux celui qui possède un ami fidèle et intelligent, car joint à celui-là il vaincra tous les obstacles. Mais, s'il ne peut trouver un ami de cette sorte, il vaut mieux que, semblable à un roi qui a perdu l'empire, il marche dans la solitude, pareil à un éléphant dans la forêt sauvage. Oui, il vaut mieux marcher seul que dans la société d'un sot. Que le sage marche sur son sentier solitaire, évitant le mal, et qu'il soit calme, comme l'éléphant dans la forêt sauvage [1]. » Puis le Seigneur quitta Kauçâmbî et s'en alla au village Bâlakaloṇakâra, où demeurait son disciple Bhṛgu. Bien reçu par celui-ci, il y resta pendant quelque temps,

1. Ce cantique respire la sagesse mondaine et la fierté d'âme de l'Indien païen. Il semble mal s'accorder avec l'équanimité imperturbable et la sérénité joyeuse du Buddha.

pour se rendre ensuite au Parc aux Cerfs de Prâcinâvaṃça, où se trouvaient à ce moment Anuruddha, Nandika [2] et Kim-
160 bila *. Leurs prévenances envers lui et leur aimable concorde lui furent une douce consolation. Après les avoir fortifiés et confirmés dans la foi, il prit congé et partit pour Pârileyaka. Pendant que là, assis dans un bosquet, il faisait reporter sa pensée sur les scènes violentes à Kauçâmbî et sur les querelleurs, il vit un grand éléphant mâle, qui allait chercher de l'eau pour tout le troupeau, et qui, en récompense de ses services, était repoussé et rejeté par les autres. Le Buddha se dit qu'il en avait été de même pour lui : ses bienfaits à lui aussi avaient été récompensés par une ingratitude odieuse et une grossièreté inouïe. Et le grand éléphant, comme s'il reconnaissait un compagnon d'infortune, s'approcha amicalement et lui apporta de quoi manger et boire [1].

Après avoir passé ainsi dans le désert de Pârileyaka la 10e saison des pluies, il se rendit au couvent Jetavana près de Çrâvastî [2].

Sur ces entrefaites, les moines révoltés à Kauçâmbî s'étaient calmés par suite de l'attitude des croyants laïques, qui étaient furieux de la façon indigne dont on avait traité le Maître, et qui avaient cessé d'offrir des dons et des hommages aux querelleurs. Forcés par la nécessité, ces derniers résolurent d'aller voir le Seigneur à Çrâvastî et de mettre fin au différend. Arrivés au lieu de destination, les deux partis arrangèrent la dispute. Le moine coupable
161 avoua son tort * et la réconciliation eut lieu. Le Maître régla

2. Les six Çâkyas, mentionnés plus haut p. 118 sont : Bhadrika, Anuruddha, Ânanda, Bhṛgu, Kimbila et Devadatta. De même *Milindapañhâ*, p. 107. Donc, Nandika=Ânanda=Nanda.

1. Dans le *Dhammapada*, p. 106, l'éléphant prépare en outre un bain chaud pour le Seigneur, après avoir fait du feu en frottant sa trompe contre du bois.

2. Nous avons suivi ici *Mahâvagga*, 10, 5 ; *Dhammapada*, 107, donne un récit plus orné : à la demande d'Anâthapiṇḍika et de Viçâkhâ, Ânanda et 500 disciples viennent chercher le Tathâgata pour l'escorter à Çrâvastî. Cette façon de représenter les choses pourrait bien être la plus ancienne.

de quelle façon et avec quelles formalités l'excommunication serait levée et la paix de l'Église confirmée, et ainsi la concorde fut rétablie parmi les fidèles de la Loi.

---

27. — Parabole du Semeur. — Affaire du brahmane a Verañja. — Admission de Râhula dans l'ordre. — Visite a Mahânâman. — Châtiment de Suprabuddha.

Pendant toute la 11e année, le Seigneur établit sa demeure près de Râjagṛha, si l'on excepte un voyage qu'il fit au Mont du Midi [1]. Dans cette région agricole, où demeuraient beaucoup de brahmanes campagnards, le Tathâgata se plaisait à causer avec les gens qui étaient en train de travailler la terre. Il arriva qu'un jour le brahmane Bhâradvâja célébrait, lors de la moisson, une fête champêtre. Le Tathâgata qui avait commencé sa ronde de grand matin, le pot à aumônes à la main, se joignit à la foule, pour regarder, et quelques gens du peuple qui le connaissaient le saluèrent avec déférence. Cela ennuya Bhâradvâja, qui dit au Seigneur, d'un ton légèrement vexé : « Moine, je laboure et je sème, et de cette manière je me procure la nourriture dont j'ai besoin. Il me semble que tu ferais mieux, toi aussi, de labourer et de gagner ainsi ta vie ». — « Eh bien, » répondit le Buddha, « moi aussi, je laboure et je sème, et après avoir accompli cette tâche, je mange. » — Etonné, le brahmane reprit : « Tu dis que tu es aussi un agriculteur, mais où en sont les preuves ? Où sont les bœufs ? et la semence ? et la charrue ? » — Alors le Seigneur dit : « La pureté d'âme, voilà la semence que je sème, et les bonnes œuvres sont la pluie qui fait pousser la semence. La connaissance et la sagesse sont les deux parties de la charrue, la Loi en est le manche,

1. Ceci semble, du moins, résulter de *Mahâvagga*, 1, 53, en tenant compte de 8, 12.

et le zèle est le bœuf. Labourant ainsi, je détruis la mau-
162 vaise herbe de la concupiscence * et la moisson est le Nir-
vâṇa immortel. » — Le brahmane fut tellement frappé de cette parabole, qu'il se convertit à la doctrine du salut et prononça la confession de foi [1].

Dans la 12e année, le Tathâgata résida pendant quelque temps à Verañja, où il convertit un brahmane [2]. Vers cette époque, il y eut une famine dans le pays, de sorte que les moines furent réduits à mener une vie misérable. Le vénérable ancien, Maudgalyâyana le Grand prit même la résolution desespérée d'aller mendier sa nourriture dans le pays des Hyperboréens, mais le Maître l'en dissuada, et dès ce moment les moines ne furent plus inquiets au sujet de leur nourriture. Après un séjour de trois mois, le Buddha prit congé du Brahmane. Il reprit son voyage jusqu'à ce qu'il arriva de nouveau à Jetavana. Pendant la saison des pluies qui suivit, il s'établit à Câliyâ, et pendant la 14e, de nouveau à Jetavana [3]. Ce fut là que Râhula, qui jusque là n'avait été que novice, prononça ses vœux monastiques. La même année, le Maître se rendit à Kapilavastu, où il passa le temps de sa 15e retraite dans le jardin des Banians.

Pendant qu'il résidait là, il reçut la visite de son cousin Mahânâman, roi de Çâkyas et frère d'Anuruddha [4]. Désireux de se laisser instruire, il proposa au Tathâgata les quatre
163 questions qui suivent * : « 1. En quoi consiste l'accomplisse-

1. Les différentes rédactions de cette parabole s'écartent beaucoup entre elles ; voir Hardy, 214 ; Bigandet, I, 238 ; *Sutta-Nipâta* (chez Rhys Davids *Buddhism*, 134), *Saṃyutta-Nikâya*, 7, 2, 1.

2. *Sutta-Vibaṇga*, I, 1-3.

3. D'après les Bouddhistes septentrionaux, il passa le 12e temps de retraite dans le Jardin Oriental, près de Çrâvastî ; le 13e dans le Jetavana ; le 14e dans le bois de Çiṃçapâ. Le nom de Câliyâ (Câlikâ) ne se trouve que chez Bigandet.

4. Mahânâman est en même temps le nom d'un des Cinq, d'un des Bhadravargîyas.

ment des devoirs ? 2. Qu'entend-on par disposition pieuse ? 3. Qu'est-ce que le véritable renoncement ? 4. Quelle est la véritable science ? » — Le Seigneur répondit : « 1. L'accomplissement des devoirs consiste dans l'observance des 5 commandements : « tu ne tueras pas ; « tu ne voleras pas » ; « tu ne mentiras pas » ; « tu ne boiras pas de spiritueux » ; « tu ne forniqueras pas » ; 2. la disposition pieuse est l'attachement plein d'amour à tout ce qui concerne le Buddha et la Loi qu'il a proclamée ; 3. le véritable renoncement consiste dans l'abandon de tout ce qu'on possède pour des fins charitables et dans la distribution d'aumônes aux religieux ; 4. la véritable science consiste dans une connaissance parfaite de tout ce qui peut contribuer à augmenter la somme des bonnes œuvres et les mérites qui en découlent pour cette vie et la vie à venir. »

La conduite de Suprabuddha [1] formait un contraste parfait avec la docilité de Mahânâman. Son cœur était plein de rancune contre son gendre, parce que sa fille Yaçodharâ avait été abandonnée par lui, et depuis longtemps il avait cherché une occasion d'insulter le Buddha en public. Une fois qu'il était parvenu à savoir dans quel quartier de la ville le Tathâgata irait mendier sa nourriture, il s'enivra de spiritueux et se dirigea en cet état vers l'endroit où se trouvait son gendre. En faisant grand tapage, il se plaça au milieu de la rue et barra ainsi la route, mais le Tathâgata conserva son calme ordinaire, et, se tournant vers Ânanda, il dit : « Suprabuddha commet un péché grave ; c'est pourquoi, au bout d'une semaine, il sera englouti par la terre et descendra aux enfers. » Cette prédiction effrayante ne produisit aucune impression sur l'esprit endurci de Suprabuddha ; au contraire, il se mit à rire et dit : « J'aurai bien soin de ne pas quitter, pendant toute la semaine, les appartements supérieurs de mon châ-

1. Voir plus haut, p. 37. Chez Hardy, 134 (et aussi chez Schiefner, *Tib. Leb.* 234) il est le père de Mâyâ, donc le grand-père de Gautama ; chez le même, 152 et 339 il est le beau-père de Buddha.

164 teau ; alors la terre ne pourra pas m'engloutir. » * En effet, il prit toutes les précautions possibles, mais en vain. Au jour fixé, par une suite fatale de circonstances, il se trouva dans un appartement du rez-de-chaussée de son château : la terre s'ouvrit et le prince incrédule descendit dans l'abîme béant jusqu'au plus profond des enfers. Le Maître prit occasion de ce terrible châtiment pour exciter Mahânâman à chercher son salut dans le Buddha, la Loi et la Congrégation.

---

28. — Conversion d'un géant anthropophage.

De Kapilavastu, le Seigneur retourna à Çrâvastî où il passa une partie de la 16e année. Dans le courant de cette année, il visita aussi une localité nommée Âṭavî [1]. Dans la forêt, près de cette localité demeurait un géant malfaisant, anthropophage, à qui les habitants de la ville devaient livrer tous les ans un enfant pour sa nourriture. On en était venu là que tous les enfants étaient mangés, sauf celui du roi, mais le tour de celui-ci devait venir le lendemain. Le Buddha qui, chaque matin jetait sur le monde un regard de son œil qui voyait tout ce qui se passe, vit la tristesse où étaient plongés le roi d'Âṭavî et son fils, et immédiatement il se leva pour venir à leur secours. Arrivé au plus épais de la forêt, là où demeurait le géant, il fut d'abord accueilli avec grossièreté, mais l'amabilité [2] de son visage ne manqua pas de faire fondre le cœur du géant et d'adoucir son humeur. Extérieurement, cependant, le géant ne laissa pas voir ce qui se passait au fond de son âme, et dit : « J'ai posé des questions à plusieurs sages, pour qu'ils y répondissent ; lorsque je vis qu'ils ne pouvaient le faire, je mis leurs corps en pièces, et

1. En pâli : Âlavî. — Le nom signifie au fond : situé dans la forêt.

2. Le mot pour « ami » en sanscrit, *mitra*, est identique à *Mitra*, le soleil du matin. Les traits du Mitra védique ont été attribués à Vishṇu, dit aussi Buddha, l'aimable, aimant la justice (*dharma*).

je jetai les morceaux pantelants dans la rivière. * Eh bien, 165
Gautama, réponds à mes questions. Si ta science ne suffit pas, tu peux t'attendre au même sort que tes prédécesseurs. Comment un homme peut-il se retirer du courant des passions ? Comment peut-il traverser l'océan des existences et arriver à bon port ? Comment se délivrer soi-même d'influences mauvaises ? Comment se détacher de toute concupiscence ? » — Le Tathâgata répondit : « On peut se retirer du courant des passions par la foi aux trois joyaux : le Buddha, la Loi et l'Église ; on peut traverser l'océan des existences et arriver à bon port en s'efforçant de connaître les bonnes œuvres et par le mérite qu'on acquiert ainsi ; on se délivre des influences mauvaises par la pratique des bonnes œuvres ; on se détache de toute concupiscence par la connaissance des quatre chemins qui mènent à la sanctification. » Le géant fut tellement frappé de cette réponse, qu'il s'attacha au Buddha et acquit le premier degré de sanctification. Plus tard un couvent [1] s'éleva à l'endroit où le géant s'était converti.

Une autre tradition raconte d'une façon un peu différente l'histoire du géant. Voici ce que nous lisons [2] : Le roi d'Âṭavî était un amateur passionné de la chasse. Un jour qu'il poursuivait un cerf, il s'éloigna de sa suite et s'endormit, épuisé de fatigue, sous un arbre banian. Cet arbre était le séjour d'un esprit malfaisant, un Yaksha ou lutin, qui avait l'habitude de tuer tous ceux qui s'approchaient de l'arbre. Cette fois encore, le démon, nommé Alavaka, voulut, selon son habitude, tuer le chasseur, mais celui-ci sup-

1. Certainement le même que celui qui, d'après les récits des Bouddhistes du Nord, était situé sur les limites du Koçala et du Magadha, près du Village de la Forêt, où le Maître passa la 29e saison de retraite : voir Schiefner 315 suiv. D'après Bigandet, I, 246, il fut déjà habité dans la 16e année. Il est probable qu'il faut rattacher ceci au séjour du Buddha à Aṭavî, dans le sanctuaire Aggâlava (sanscrit *Agrâṭava*, « situé à la lisière de la forêt »), dont mention est faite *Cullavagga*, 6, 17. En effet, ce dernier ouvrage, 20, 1, et Bigandet, pass. cité, disent que le Seigneur se rendit de là à Râjagṛha.

2. Dans Hardy, *M. of B.* 261.

plia le démon de l'épargner, promettant solennellement qu'il lui sacrifierait chaque jour un homme et lui ferait apporter
166 un plat de riz. * Le monstre ne cacha pas qu'il n'avait pas grande confiance en une telle promesse, arrachée par la nécessité, et qu'il prévoyait que le roi, une fois revenu en sécurité, dans sa ville, oublierait à quoi il s'était engagé. Mais comme le roi certifiait solennellement que ses intentions étaient sérieuses, et déclarait que le démon aurait toute liberté d'aller l'enlever de son palais dès qu'il ne tiendrait plus sa parole, le monstre le laissa partir en paix. Le roi retourna dans sa ville et fit venir immédiatement le ministre afin de lui communiquer ce qui était arrivé. Le fidèle serviteur promit de faire de son mieux pour rémédier au mal autant que possible, et résolut de sacrifier d'abord les assassins condamnés à mort. Il promit de les gracier complètement s'ils consentaient à apporter à l'arbre banian qu'il leur désignait un plat de riz. Les assassins saisirent avec avidité ce qu'ils croyaient un moyen d'échapper à une mort certaine, mais furent tous tués près de l'arbre. La même proposition fut faite aux voleurs en prison, et acceptée par eux. Eux aussi périrent. Une fois les prisons vidées, on condamna sous de faux prétextes des personnes innocentes, et on les exposa à la même expérience. Cela aussi ne suffisant pas, on fit saisir de maison en maison les personnes plus âgées, et on les livra comme victimes au monstre. Par suite des plaintes des habitants, le ministre résolut enfin de sacrifier les enfants.

Douze années se passèrent de la sorte. Il n'y avait plus d'enfants dans la ville, les uns ayant été tués, les autres s'étant réfugiés avec leurs parents dans d'autres pays; il ne restait que le jeune fils du roi. Et le roi, plutôt que de se sacrifier soi-même, résolut de livrer son enfant unique.

Un jour, de grand matin, le Buddha, de son œil qui voit tout, s'aperçut que le petit prince, à cause de ses mérites dans des existences antérieures, était mûr pour le 3e degré de sanctification, et l'anthropohage pour le degré le plus

bas. Afin d'empêcher la catastrophe menaçante, il se rendit au séjour du monstre, situé à une distance de 30 lieues du Jetavana. A la question du portier Gardabha, ce qu'il venait faire là de si bonne heure, il répondit qu'il était venu pour séjourner pendant quelque temps dans la demeure du démon. *Le portier lui déconseilla de donner suite à ce projet, son 167
maître étant très cruel et partit immédiatement pour les Monts Neigeux, afin d'apprendre à son maître, qui s'y trouvait, ce qui se passait [1]. Le Buddha, en attendant, se mit sur le trône.

Pendant ce temps, le fidèle serviteur fit rapport à son maître, qui devint furieux. Par hasard, à ce moment deux autres Yakshas, qui respectaient hautement le Buddha, et qui, après une vaine tentative de lui rendre leurs hommages à Jetavana, l'avaient vu assis sur le trône, vinrent voir Alavaka et lui racontèrent quel honneur lui était échu par le fait que le Buddha avait daigné prendre place chez lui. — « Qui est ce Buddha? » grogna Alavaka. — « Un être incomparablement plus puissant que vous-même », fut la réponse. Alors le démon devint tellement furieux qu'il lança des flammes et poussa un tel cri que tout Jambudvîpa en retentit [2]. Il souleva une violente tempête, venant de tous les points de l'horizon, afin de renverser le Buddha de son siège, et essaya tout ce qu'avait fait Mâra, l'esprit des ténèbres, mais avec peu de succès. Un seul moyen fut efficace : une invitation polie, adressée au Buddha de quitter le siège ; le monstre finit par comprendre que la violence ne servant à rien, la patience seule pouvait conduire au but.

Bien que l'âme d'Alavaka fût attendrie par l'amabilité du Tathâgata, il suivit cependant son habitude constante qui consistait à poser des questions aux sages qui s'approchaient

1. Il en résulte que ce maître est le chef des Yakshas, Kubera, le dieu de la richesse, qui trône dans le Nord.

2. L'hiver, la neige et la tempête sont étroitement apparentés en mythologie ; les noms même s'emploient l'un pour l'autre.

de sa demeure. S'ils étaient incapables de répondre, il les tuait. Il posa donc les questions habituelles au Tathâgata.
168 Celui-ci répondit sans peine * et la conséquence fut que le Yaksha se convertit et obtint le premier degré de sanctification. Lorsque les gens vinrent d'Aṭavî pour livrer le jeune fils du roi au Yaksha, celui-ci le donna au Maître, qui le bénit, et le rendit à ses conducteurs pleins de joie.

La ville, comme on pense bien, fut en fête. Plus tard, lorsque le prince fut parvenu à l'âge nubile, son père lui raconta qu'il devait la vie au Buddha et était par conséquent obligé de s'attacher au Seigneur. C'est ce que fit le prince, et il obtint par la suite le troisième degré de sanctification.

---

29. — Mort de Çrîmatî. — Zèle d'un brahmane. — Le tisserand infortuné. — Conversion du chasseur.

La 17e saison des pluies fut de nouveau passée dans le Bois de Bambous, près de Râjagṛha. Vers cette époque, une courtisane, qui brillait par son charme et ses talents, Çrîmatî, la sœur de Jîvaka, rendit de grands services à la congrégation. Journellement, les moines visitaient sa demeure et en revenaient après avoir reçu des dons magnifiques. Un des frères, dans un moment d'oubli, eut l'imprudence de la regarder et en devint éperdûment amoureux.

Un jour, la belle Çrîmatî devint souffrante, sans cependant diminuer en rien ses largesses. Quelque malade qu'elle fût, et bien qu'elle fût en négligé, elle voulait absolument recevoir les moines chez elle, dans sa chambre, afin de leur pouvoir rendre ses hommages. Parmi eux se trouva aussi un jour l'amoureux infortuné. Il vit de nouveau ses charmes, rendus encore plus attrayants par sa simple toilette de matin, faite
169 d'étoffe transparente, et son air languissant. * Il se sentit frappé mortellement au cœur par un trait du Dieu de

l'Amour, et revenu avec les frères au couvent, il refusa de prendre de la nourriture et évita toute société.

Peu de temps après, Çrîmatî mourut. Le Maître, désirant guérir le pauvre moine de sa faiblesse, se rendit, quatre jours après le décès de la courtisane, à la maison qu'elle avait habitée, et où se trouvait maintenant son cadavre, dans toute l'horreur de la décomposition. Alors le Buddha adressa la parole au roi Bimbisâra, présent lui aussi, à la demande du Maître : « Quel est cet objet qui gît là, immobile et raide ? » — « C'est le corps de Çrîmatî, répondit le roi. » « Voilà, » continua le Maître, « quand elle était en vie, on payait une grande somme d'argent pour jouir d'elle pendant une seule nuit ; est-ce qu'il y aurait maintenant quelqu'un qui voudrait la prendre pour la moitié de cette somme ? » — « Non », répondit le roi ; « personne dans mon royaume, n'offrirait la moindre somme pour ces restes, personne ne consentirait même à les porter à une petite distance, à moins d'y être forcé ! » Alors le Seigneur s'adressa aux assistants et dit : « Voyez ici les restes de Çrîmatî, jadis si célèbre pour sa beauté. Qu'est-elle devenue, cette beauté, qui a su attirer et charmer tant d'hommes ? Tout en ce monde est périssable. Tout est vain. » En entendant prêcher ces réflexions morales, quatre-vingt deux mille personnes obtinrent la connaissance des quatre vérités cardinales, et le moine amoureux fut complètement guéri [1].

A la fin de la saison de retraite, le Seigneur quitta le Bois de Bambous, afin de reprendre sa vie errante à travers le pays et arriva ainsi à Âṭavî. Pendant qu'il y demeurait et prêchait sa doctrine au peuple, il arriva un jour * qu'un brahmane 170
pauvre, qui avait l'intention d'assister au sermon, apprit

1. Ce récit, choquant tant qu'on le considère comme historique, cesse de l'être dès qu'on l'étudie au point de vue de la mythologie. La courtisane, qui répand ses dons d'une façon si généreuse est une déesse-mère, et figure encore en cette qualité sur les bas-reliefs de Bharhut. Jîvaka et Çrîmatî peuvent être comparés à Apollon et Diane, Çiva et Durgâ.

qu'une de ses vaches venait de s'égarer loin du troupeau. Le brave homme fut fort affligé de ce contre-temps, mais il espérait qu'en cherchant avec diligence il pourrait retrouver la bête vagabonde avant l'heure de la prédication. Malgré tout son zèle, il fut presque midi avant qu'il eût retrouvé la vache perdue. Bien qu'affamé et brisé de fatigue, il ne s'en rendit pas moins à l'endroit où la communauté était assemblée, et heureusement le Tathâgata n'avait pas encore commencé, car, grâce à sa sagesse surnaturelle, il savait ce qui se passait dans l'âme du brahmane. Avec un calme inaltérable et à la stupéfaction de l'assemblée il avait attendu l'arrivée du brahmane et à peine avait-il vu le retardataire qu'il lui donna un signe de venir près de lui et ordonna à un de ses disciples de lui donner quelque chose à manger, afin qu'il pût apaiser sa faim avant de prendre de la nourriture spirituelle.

Après le sermon, quelques-uns des disciples se permirent des remarques plus ou moins inconvenantes sur l'obligeance du Maître à l'égard d'un homme qui n'appartenait même pas à leur secte, mais ils s'attirèrent par là une réprimande bien méritée. « Je connaissais l'excellente façon de penser de cet homme », dit le Seigneur ; « je savais combien il était affamé de justice, combien sa foi en moi est forte et profonde, de sorte qu'il ne compte plus la faim et la fatigue dès qu'il peut étancher sa soif et sa justice [1].

La 18e année, le Seigneur établit, pendant la saison des pluies, sa demeure à Câlikâ [2]. Dans cette ville demeurait un tisserand, qui, par un hasard malencontreux, fut cause de la mort de sa propre fille, très vertueuse. Fou de douleur, le malheureux père chercha sa consolation aux pieds du

1. Bigande, I, 248.

2. Selon la biographie tibétaine, il avait séjourné pendant la 18e et 19e année au Jetavana.

Buddha, et non en vain, car en entendant prêcher les quatre vérités, il fut tellement frappé * qu'il renonça au monde et 171
se fit admettre dans la congrégation.

Le Seigneur passa la 19e saison de retraite au Bois de Bambous. De là il voyagea à travers le pays de Magadha, afin de prêcher et de propager sa doctrine. Un jour qu'il cheminait à travers une forêt, il vit un cerf, pris dans les lacs d'un chasseur. Rempli de pitié, il délivra le pauvre animal, et se mit ensuite sous un arbre, pour prendre du repos. Bientôt le chasseur arriva. Celui-ci fut fortement désappointé en voyant que sa proie lui était enlevée, et comme il ne vit personne dans le voisinage, sauf le Seigneur, revêtu de l'habit jaune des moines, il comprit que c'était là le coupable. Pour se venger il voulut tuer le moine d'un coup de flèche, et tendit son arc. Mais quoiqu'il fît, il ne réussit pas à lancer la flèche : ses mains étaient comme raidies et ses pieds cloués au sol. Le Seigneur était tellement plongé dans la méditation, qu'il ne voyait même pas ce qui se passait. Sur ces entrefaites, les fils du chasseur s'inquiétèrent de ce que leur père restait plus longtemps dehors que de coutume. Craignant qu'il ne lui fût arrivé malheur, ils sortirent bien armés, pour le chercher. Arrivés à l'endroit de l'accident, ils furent témoins de l'état lamentable où leur père était réduit, et croyant que le moine sous l'arbre avait ensorcelé le chasseur par des formules magiques, ils saisirent leurs armes, pour tuer le malfaiteur. Mais leurs mains leur refusèrent tout service, et ils se trouvaient là, roides, sans pouvoir ni bouger ni parler, se regardant d'un air stupéfait. Le Seigneur se réveilla enfin de sa méditation, et vit alors pour la première fois le chasseur et sa famille, debout devant lui, dans l'état que nous venons de décrire. Pris de pitié, il les rétablit en leur état ordinaire, et leur prêcha la vraie foi. Tous tombè-

rent à ses pieds, lui demandèrent pardon et devinrent des partisans ardents de la doctrine du salut.

---

172 * Ânanda est attaché définitivement a la personne du Maitre. Nouvelles ruses de Mâra. — Conversion d'Aṅgulimala. — Assassinat de Sundarî. — Rencontre avec un brahmane. — La fille d'Ânathapiṇḍika. — Le brahmane au nombril lumineux. — Arrêt dans le récit.

La 20e année, le Seigneur alla de nouveau à Çrâvastî, et y passa la saison des pluies dans le couvent de Jetavana. En avançant en âge, il sentait plus qu'autrefois le besoin d'un serviteur qui lui serait attaché à demeure : c'est pourquoi Ânanda fut désigné pour cet honneur.

Mâra, l'esprit des ténèbres, montra de nouveau, cette année, avec quel acharnement il poursuivait le Seigneur. Par suite de ses manœuvres, le peuple négligea de donner de la nourriture au Buddha mendiant. Quand il passait dans la rue, nul ne le remarquait, nul ne lui offrait de la nourriture. Mâra s'en réjouit et demanda au Buddha d'un ton mordant comment il se sentait au milieu des tourments de la faim ; mais le Seigneur répondit qu'une fois tombé dans un état d'évanouissement il pourrait y persister sans prendre de la nourriture [1].

La même année eut lieu la conversion d'un fameux bandit et assassin professionnel, nommé Aṅgulimâla qui était la terreur de tout le pays de Koçala. Le Buddha seul n'eut pas peur de lui et alla trouver le brigand redouté au fond de sa caverne. Outré de cette audace, le brutal criminel menaça de mort son hôte inattendu, mais le regard clair et aimable

1. Le soleil ne mange aucune portion, c'est-à-dire il ne parcourt, en apparence, aucune portion de son orbite. La rencontre avec Mâra a donc lieu lors du solstice (d'hiver). Nous savons que Gautama s'est déjà évanoui une fois à la fin de sa course, c'est-à-dire le 21 décembre.

et la patience du Seigneur ne manquèrent pas leur effet ordinaire. * Le cœur glacé du bandit se fondit et l'homme, 173
d'ordinaire si dur, se mit à écouter avec attention l'exhortation du Maître, se convertit et suivit le Seigneur comme un disciple docile. En très peu de temps il parcourut les degrés de sanctification et mourut peu après.

Comme les moines se demandaient un jour quel pouvait bien avoir été le sort de l'ancien bandit après son décès, le Buddha, en apprenant le sujet de leur conversation, parla ainsi : « Aṅgulimâla, moines, qui a trouvé sa fin peu après sa conversion, a atteint la délivrance [1] ; sa conversion [2] a été aussi rapide que complète. Jadis, il était cruel et inexorable, vu qu'il avait toujours vécu en mauvaise société, mais dès qu'il eut entendu ma parole et qu'il eut été admis dans la congrégation, il s'attacha à moi de tout son cœur et marcha dans la voie de la délivrance. Il a fait tout ce qu'il a pu pour détruire ses mauvaises œuvres antérieures et il a atteint ainsi rapidement le comble de la perfection [3]. »

Pendant le séjour du Seigneur à Jetavana, les hérésiarques essayèrent de nouveau de salir sa réputation. Dans cette vue, ils firent répandre par une femme de leur secte, une certaine Sundarî, le bruit qu'elle avait passé une nuit dans la chambre à coucher du Buddha. Après que le bruit calomnieux avait été répandu partout, ils achetèrent une bande d'ivrognes, qui devaient assassiner Sundarî. Ces gredins commirent en effet le crime * et jetèrent le cadavre dans la 174

1. C'est-à-dire ici : dissolution. Il s'est fondu comme la neige sous les rayons du soleil.

2. C'est-à-dire passage à un état différent, métamorphose.

3. Nous avons suivi la biographie birmane chez Bigandet, I, 254. Le récit chez Hardy, 249, s'en écarte beaucoup ; bien qu'il ait conservé quelques traits mythiques qui manquent dans l'autre rédaction, la tendance morale y est beaucoup plus visible, nous voulons dire la tendance à prouver qu'un homme qui devient moine commence une nouvelle vie morale. Le moine est *mort* au monde, n'a plus ni père, ni mère, ni parents, s'est délivré des liens de famille, est devenu membre d'une nouvelle société *spirituelle*.

broussaille près du couvent de Jetavana. Les hérésiarques furent les premiers à manifester leur indignation au sujet du crime commis et mirent tout sens dessus dessous pour parvenir à la découverte du cadavre de la femme assassinée. Lorsqu'il fut trouvé près du couvent, les hérétiques exigèrent qu'une sévère instruction judiciaire fût dirigée contre le Buddha. Heureusement, leur plan fut déjoué par l'imprudence des assassins, qui, réunis dans un cabaret et échauffés par les liqueurs fortes, se querellèrent entre eux et se reprochèrent mutuellement l'assassinat. Immédiatement, ils furent arrêtés par la police et conduits devant le tribunal royal. A la demande du roi s'ils étaient les meurtriers de Sundarî, les gredins avouèrent pleinement. Ils déclarèrent également qui étaient ceux qui les avaient payés pour commettre le crime. Le roi donna l'ordre de mettre à mort les assassins aussi bien que les instigateurs du crime. On les enterra vivants jusqu'à la hauteur du diaphragme, puis on les recouvrit de paille à laquelle on mit le feu, de sorte qu'ils périrent misérablement. — Le Maître raconta à cette occasion que l'accusation calomnieuse à laquelle il avait été exposé, avait été le châtiment d'une faute qu'il avait commise dans une existence antérieure : il s'était une fois grisé de liqueurs fortes et avait, dans cet état, insulté et calomnié un saint personnage [1].

Pendant un de ses voyages, le Seigneur convertit un brahmane, qui lui demanda : « Sage Maître ! qu'a fait le grand Brahma pour se rendre digne de la grande gloire qui rayonne autour de lui et de la béatitude insurpassable dont il jouit » ? — Le Seigneur répondit : « le grand Brahma a, durant plusieurs existences, distribué libéralement des aumônes aux
175 nécessiteux *, a sauvé maint homme de la misère et donné de

1. *Avadâna Kalpalatâ*, 50 ; *Udâna*, p. 43.

l'instruction aux ignorants. Ce sont ces actions vertueuses qui lui ont valu le rang prééminent qu'il occupe. »

Vers cette époque, Anâthapiṇḍika maria sa fille au fils d'un vieil ami dans le pays d'Aṅga. Comme le digne maître de corporation craignait que sa fille, dans cette terre étrangère, au milieu des hérétiques, ne devînt chancelante dans la foi du Seigneur, il eut soin de la faire accompagner d'un grand nombre de suivantes. Lorsque la fiancée fut arrivée à destination, après un long voyage, elle fut invitée par son beau-père à rendre visite, accompagnée de lui et de sa femme, aux docteurs de sa secte et à leur présenter ses hommages. Or, ces docteurs appartenaient à la secte des Moines Nus, dont l'apparence indécente et malpropre inspira un tel dégoût à la jeune femme, qu'elle refusa de les regarder, et plus encore de les saluer. Son beau-père en fut d'abord très irrité, mais elle resta inébranlable, et en présence de sa belle-mère et d'autres dames de la ville, elle sut si bien dépeindre les perfections du Seigneur et de ses disciples, que toutes sentirent naître le désir de voir Buddha.

Le Seigneur qui, dans l'heure matinale, de son œil qui voit tout, contemplait ce qui se passait dans Jambudvîpa, découvrit immédiatement ce qui se passait dans ce pays lointain. Immédiatement, il convoqua cinq cents de ses disciples et vola avec eux, à travers les airs, au parvis devant la demeure du beau-père de la jeune femme. Tous ceux qui étaient là présents contemplèrent avec ravissement le Buddha, tel qu'il se manifestait à leurs yeux. Il leur prêcha ensuite la Loi *, et toute la famille se convertit, en même 176
temps que beaucoup d'autres personnes de la ville. Après y avoir laissé Anuruddha pour achever l'œuvre, le Maître retourna rapidement à Çrâvastî.

Une autre tradition [1] raconte ce qui suit au sujet de Sumâ-

1. Dans la biographie tibétaine, chez Schiefner, 283.

gadhâ, la fille d'Anâthapiṇḍika : elle avait été donnée en mariage à un bourgeois de la ville de Puṇḍravardhana, située à une distance de 90 lieues (à l'Est) de Çrâvastî. Elle sut obtenir de sa belle-mère, qui vénérait les Moines Nus, la permission d'inviter le Buddha à venir chez elle. Pleine de joie, Sumâgadhâ monta à l'étage supérieur de la maison, puis, le visage tourné du côté du Jetavana, elle fit un sacrifice de fleurs, en versant de l'eau d'une aiguière d'or et en prononçant les paroles : « Seigneur ! souvenez-vous de moi qui suis privée des trois Joyaux dans ce pays de barbares ! Veuillez paraître ici accompagné de la Congrégation. » Le sacrifice s'éleva dans l'air et retomba devant les pieds du Maître. Immédiatement, il ordonna à Ânanda de distribuer leurs marques[2] aux disciples versés dans la magie, et le lendemain matin ceux-ci volèrent à travers les airs vers l'endroit où Sumâgadhâ était assise avec son mari et ses beaux-parents. « Est-ce là ton maître, Sumâgadhâ ? ». — Elle répondit : « Celui qui est assis dans un char, lançant des éclairs et de la pluie, est Kauṇḍinya ; celui qui trône sur la montagne couronnée de fleurs est Kâçyapa le Grand ; celui sur le chariot attelé de lions, est Çâriputra ; celui qui chevauche un éléphant est Maudgalyâyana ; celui qui est assis sur le lotus d'or est Aniruddha ; celui sur un char tiré par le Garuḍa[3] est Pûrṇa, le fils de Maitrâyaṇî ; celui qui chevauche le nuage est Açvajit ; celui qui s'appuie contre un bosquet de palmiers est Upâli ; celui qui se repose sur un palais de *lapis lazuli* est Kâtyâyana ; celui qui est assis dans le char attelé de taureaux est Koshṭhila ; celui dans le char traîné par un cygne est Pilindavatsa ; ce promeneur dans la forêt est Çroṇakoṭi-
177 viṃça ; celui qui paraît sous la forme d'un Cakravartin *,

2. Ces marques servent à des usages divers : tantôt ce sont des cartes ou signets, tantôt elles servent, à prédire l'avenir ou à effectuer des opérations magiques.

3. L'oiseau de Vishṇu, originairement l'éclair qui vole à travers les airs.

(tourneur de roue et lanceur de disque) est Râhula[1]. » A la fin, le Seigneur lui-même parut, répandant autour de lui un rayonnement et accompagné des anges de la lumière. La maison se transforma en cristal[2], et le Seigneur, après avoir conduit mainte personne dans le chemin du Dharma, retourna à Çrâvastî.

Vers cette époque, on faisait dans le pays grand bruit au sujet d'un certain brahmane, dont le nombril répandait de la lumière en forme d'une lune. Les hérétiques, dont il suivait la secte, le faisaient voir dans toutes les villes et villages comme une preuve vivante de leur propre pouvoir miraculeux. A la fin ses amis l'amenèrent au couvent de Jetavana. A peine avait-il paru dans la présence du Seigneur que la lumière de son nombril s'éteignit. Il partit assez vexé; et voilà, à peine avait-il franchi le seuil, que la lumière fut de nouveau visible. Le même phénomène se répéta jusqu'à trois fois, de sorte que le brahmane ne pouvait plus douter de la puissance supérieure du Buddha. Il crut attribuer cette supériorité à quelque formule magique, et pria par conséquent le Seigneur de lui communiquer cette formule. Mais le Seigneur déclara qu'il n'employait aucune formule. « Je ne possède qu'une seule force », dit-il ensuite, « celle que j'ai obtenue au pied de l'arbre de la Science (du Réveil), pendant les sept semaines que j'y ai passées. Sachez que votre lumière, qui a attiré l'attention de la foule, vous a été départie comme récompense du sacrifice d'un diadème en forme lunaire que vous avez jadis offert au Buddha. Cette récompense de votre bonne œuvre est cependant périssable ; écoutez donc ma doctrine, celle-là vous assurera une récompense éternelle. » Le Brahmane fut saisi et suivit le Seigneur.

1. Le dénombrement des héros est un épisode fréquent des antiques épopées, par exemple de l'Iliade et du Bhârata.

2. La glace brille sous les rayons du soleil.

178 * Après le détail des actes du Seigneur pendant la 20e année, le récit s'arrête pour une longue période : 24 ans, environ, se passent sans que les sources méridionales donnent un aperçu chronologique de la vie du Buddha, jusqu'à ce que le fil soit repris dans la dernière année de la vie du Seigneur. Néanmoins, on trouve mainte histoire qui doit se placer dans ces années vides, et d'autres encore dont on ne peut déterminer la chronologie même d'une façon approximative.

La tradition septentrionale comble cette lacune.

Nous ferons un choix parmi ces récits dispersés, et nous donnerons ceux qui nous semblent les plus intéressants.

---

31. — Devadatta et Ajâtaçatru.

Après que le Seigneur eut résidé pendant quelque temps à Anupiya, il se dirigea vers Kauçâmbî [1], et établit sa demeure dans le Jardin Goshita. C'est là que l'âme de Devadatta commença à s'éloigner du Seigneur et que la pensée s'éleva chez lui : « De qui me ferai-je un ami, afin d'obtenir des avantages et de la considération ? » — Immédiatement la pensée lui vint : « Le prince Ajâtaçatru est jeune et a un bel avenir ; faisons-en notre ami. » Immédiatement, il quitta sa chambre
179 à coucher *, prit son pot à aumônes et ses habits monastiques, et se dirigea vers Râjagṛha. Après avoir changé de figure, et pris celle d'un petit garçon, il se montra, orné d'une ceinture de serpents [1], sur les genoux du prince Ajâ-

1. D'après le récit du *Culla-Vagga*, 1, 2, (comp. *Dhammap.* 139 ss.) les événements qui suivent doivent se placer immédiatement après l'arrivée des Çâkyas, parmi lesquels Devadatta, à Anupiya; voir plus haut, p. 119. La suite montrera que toute perspective *historique* manque et que les années doivent se ramener à des jours. Détail à remarquer : le Tathâgata est déjà représenté comme « très âgé ».

1. Plus détaillé dans le *Dhammapada :* « avec quatre serpents aux pieds et

taçatru. Voyant que la peur, la stupéfaction, la terreur et l'effroi s'étaient emparées de l'âme du prince, Devadatta lui dit : « Avez-vous peur de moi, prince? » — « Oui, qui êtes-vous ? » — « Je suis Devadatta. » — « Si vous êtes le Maître Devadatta, montrez-vous donc sous votre propre forme. » — Alors Devadatta déposa la forme d'un petit garçon, et se tint debout, le pot à aumônes à la main, revêtu du manteau et de l'habit monastique, devant le fils du roi. Celui-ci, ébloui par la puissance magique de Devadatta, prit l'habitude d'aller lui rendre hommage matin et soir, avec une suite de 500 chars et eut soin de lui faire parvenir de la nourriture en abondance. Par suite de ces honneurs, Devadatta, orgueilleux des avantages et de la considération dont il jouissait, perdit la tête, et conçut le projet de diriger lui-même la congrégation. A peine avait-il conçu cette pensée, que son pouvoir magique disparut.

Le fait fut porté à la connaissance de Maudgalyâyana par l'ange Kakudha Kolyaputra, jadis serviteur de Maudgalyâyana, mais maintenant décédé. Après sa mort, il avait pris un autre corps, spirituel, qui présentait cette particularité qu'il avait l'aspect par exemple de deux ou trois morceaux de terre labourable, du riche pays de Magadha : il ne faisait du mal ni aux autres, ni à lui-même. Après avoir fait sa communication, Kakudha disparut de nouveau, et Maudgalyâyana
*apporta la nouvelle au Seigneur. — « Es-tu bien convaincu 180
que l'ange Kakudha a dit la vérité ? » demanda le Maître. — « Sans doute, » fut la réponse. — « Fais alors attention à mes paroles, Maudgalyâyana, fais attention à mes paroles : l'hypocrite ne tardera pas à se manifester lui-même. »

Après avoir demeuré pendant quelque temps à Kauçâmbî, le Seigneur partit pour le Bois de Bambous près de Râjagṛha. Bientôt les moines vinrent lui raconter quels honneurs le

aux mains, un autour du cou, un roulé au sommet de la tête, un à travers l'épaule. »

prince Ajâtaçatru rendait à Devadatta. — « Ne soyez pas jaloux des avantages et des honneurs dont jouit Devadatta, » dit le Buddha, « tant qu'il est honoré de cette façon, il peut bien s'attendre à des désavantages (ou à une diminution) dans l'avenir, mais non à un progrès dans la vertu véritable[1]. C'est pour sa propre ruine que Devadatta s'enorgueillit de ces avantages et de cette considération. Comme le bananier et le bambou portent des fruits pour leur propre perte et que la mule a des petits pour son propre malheur, de même la considération croissante dont jouit Devadatta ne fera que précipiter plus rapidement sa ruine. »

Une fois, le Seigneur était assis au milieu d'une foule nombreuse, et proclamait la Loi. Devadatta se leva de son siège, mit son vêtement de dessus sur une épaule,[2] joignit ses mains en signe de respect et dit : « Seigneur ! vous êtes déjà vieux et très âgé. Abandonnez-vous donc tranquillement à la méditation délicieuse de la Loi que vous avez trouvée et confiez la congrégation à ma garde : j'en aurai soin. » Le Seigneur refusa jusqu'à trois fois : « Je ne confierais même pas la congrégation à Çâriputra et à Maudgalyâyana, Devadatta ! et encore moins à toi qui es si nul et de nulle valeur[3].
181 * — Devadatta, furieux et froissé de ce que le Seigneur l'avait humilié en réunion plénière, et avait couvert d'éloges Çâriputra et Maudgalyâyana, s'éloigna avec un salut respectueux. Ce fut là le premier grief (ou le premier attentat) de Devadatta contre le Seigneur.

Sur ce, le Buddha adressa la parole à ses disciples : « Moines ! que la congrégation annonce ouvertement à Râjagṛha que le caractère de Devadatta est devenu autre qu'il n'était et que tout ce qu'il fait et dit ne doit pas être imputé au Buddha, à la Loi et à l'Église, mais uniquement à lui-

1. Comp. *Aṅguttara Nikâya*, II, 73, *Saṁyukta-Nikâya*, p. 154.

2. Signe de politesse quand on adresse la parole à quelqu'un.

3. Le mot *khelâpaka*, comme forme magadhique du sanscrit *kheṭâtmaka*, peut signifier « semblable à un crachat » c'est-à-dire « de nulle valeur ».

même. » On chargea Çâriputra de l'exécution de cet ordre. Il fit cependant quelques objections, vu qu'il avait autrefois lui-même célébré Devadatta comme possédant des pouvoirs miraculeux ; mais le Maître dit : « autrefois, tu pouvais faire cela à bon droit, puisque c'était alors vrai ce que tu disais, maintenant il en est autrement. » Convaincu par ces paroles, le vénérable Çâriputra, avec l'assentiment de l'assemblée et suivi d'une foule de moines, se rendit à la ville et y fit la proclamation. A cette occasion, les incrédules, mal intentionnés et insensés parmi les habitants de la ville, dirent : « ces moines sont envieux de l'honneur et de la considération dont jouit Devadatta ; » mais les croyants, bien intentionnés et sensés soutinrent : « ce ne sera pas sans cause que le Seigneur fait dénoncer Devadatta dans la ville. »

Le misérable vint alors trouver le prince Ajâtaçatru et lui parla ainsi : « autrefois, prince, la vie humaine était longue, mais maintenant elle est courte. Vous avez donc bien des chances de mourir héritier présomptif. Et bien, tuez votre père et faites vous couronner roi ; je tuerai le Seigneur, et je deviendrai Buddha. » Le prince, convaincu que Devadatta, qui était si sage, savait ce qui en était, suspendit un poignard à sa ceinture, au dessus de sa cuisse, et se mit à errer, nuit et jour, d'un air mystérieux et craintif, dans les chambres intérieures du palais. Sa singulière attitude finit par être remarquée * des fonctionnaires de service à la cour, qui lui 182
demandèrent : « Que voulez-vous donc faire, prince ? » — « Tuer mon père. » — « Qui vous a mis cela en tête ? » — « Maître Devadatta. » — Alors quelques uns des fonctionnaires furent d'avis que le prince et Devadatta et tous les autres moines devaient être mis à mort ; d'autres jugèrent que les moines ne devaient pas être punis, vu qu'ils n'étaient pas coupables ; le prince seul et son instigateur méritaient la mort. D'autres furent d'avis qu'on ne devait tuer personne, mais raconter la chose au roi, pour agir ensuite comme il ordonnerait.

Les fonctionnaires de la cour allèrent, avec le prince, trouver le roi Bimbisâra, et firent rapport sur ce qui venait de se passer, et aussi sur la différence d'opinions entre eux. « Et que feront le Buddha, la Loi et la Congrégation ? » demanda le roi. — On répondit que le Buddha avait déjà fait proclamer d'avance dans la ville que Devadatta avait changé de caractère. Alors le roi destitua les fonctionnaires qui avaient opiné que non seulement le prince et Devadatta mais tous les moines devaient être mis à mort ; il fit reculer en grade ceux qui avaient voulu épargner les moines, et donna de l'avancement au reste. — Ensuite le roi adressa la parole à son fils : « Pourquoi me veux tu tuer, prince ? » — « Parce que, fut la réponse, je désire régner moi-même, Sire. » — « Si c'est là le cas, règne alors dès ce moment ! » et en disant ces paroles, Bimbisâra transféra la dignité royale à son fils.

Bientôt Devadatta vint trouver le prince Ajâtaçatru et lui dit : « veuillez, ô roi, donner ordre à quelques personnes d'ôter la vie à l'ascète Gautama. » Un ordre en ce sens fut donné, et alors le traître alla voir un de ceux qui étaient chargés de l'assassinat et lui donna les indications suivantes :
183 « Allez, mon cher monsieur, *à tel ou tel endroit où se promène l'ascète Gautama ; ôtez-lui la vie et revenez ensuite par le chemin que je vous indique. » Après avoir montré ce chemin à l'homme, il y fit placer en secret deux hommes, qui devaient tuer l'assassin, au moment où il reviendrait. Ensuite, il prit des mesures pour faire égorger ces deux par quatre autres ; pour tuer ces quatre, il en plaça huit autres, et pour ôter la vie à ceux-ci, seize hommes.

Sur ces entrefaites, le premier s'était armé de son épée et de son bouclier, et avait pris son arc et ses flèches, pour aller trouver le Buddha. En voyant le Tathâgata, il perdit courage et son corps fut subitement paralysé par la terreur. Le Seigneur, à qui son attitude n'avait pas échappé, s'écria : « viens ici, mon cher, ne crains rien. » Immédiatement, l'homme rejeta son arme meutrière, s'approcha du Seigneur:

et s'agenouilla humblement devant ses pieds, en s'écriant : « Comme un fou, comme un misérable, je nourrissais un mauvais projet, puisque je venais ici pour comettre un assassinat. Acceptez, Seigneur, l'aveu de mon repentir et l'assurance que je m'observerai dans la suite ! » Comme le Tathâgata voyait que l'homme était animé d'un repentir sincère et avait convenablement confessé son péché, il accepta son aveu et l'instruisit, par un discours approprié, sur la bienfaisance, la moralité, le sacrifice, sur la culpabilité, la nullité, la misère des concupiscences charnelles, sur l'excellence du renoncement au monde. Ensuite, il lui parla des quatre vérités : la souffrance ; l'origine ; la suppression ; le chemin qui y conduit. Par suite, les yeux de cet homme s'ouvrirent à la lumière de la Loi ; il comprit que tout ce qui naît est destiné à périr tôt ou tard, de sorte qu'il prononça joyeusement et de tout cœur la confession de foi du laïque. Ensuite il partit, en prenant soin, conformément au conseil du Buddha, de prendre un autre chemin que celui qui avait été indiqué par Devadatta.

Les deux individus qui attendaient le premier assassin envoyé, s'impatientèrent lorsqu'il se fit si longtemps attendre, s'avancèrent sur la route et virent le Tathâgata assis au pied d'un arbre. Ils s'avancèrent poliment vers lui * et 184
eurent le bonheur d'être tellement frappés par un discours approprié qu'il leur tint, qu'eux aussi ils se convertirent et prononcèrent la confession de foi du laïque. Eux aussi, sur le conseil du Seigneur, revinrent par un autre chemin que celui qui leur avait été prescrit. Le même cas se répéta pour les quatre, pour les huit, et enfin pour les seize personnes.

Le premier assassin était revenu chez Devadatta, pour lui déclarer que la puissance miraculeuse du Seigneur l'avait empêché de réussir dans son entreprise. — « Eh bien, » reprit Devadatta, « dans ce cas j'ôterai moi-même la vie à l'ascète Gautama. » — Sachant que le Tathâgata se promenait à ce moment sous les ombrages du Pic du Vautour, il en fit

l'ascension et lança une grande pierre contre l'objet de sa haine. La pierre se heurta contre deux roches dont les pointes se rencontraient et frappa ainsi le pied du Seigneur, de sorte que le sang en sortit. Le blessé regarda en haut et cria : « Tu as fait grand mal, traître, en faisant couler le sang du Tathâgata ! » Puis, adressant la parole aux moines, il dit : « Ceci est le premier acte immédiatement punissable [1], dont Devadatta s'est rendu coupable : il a fait couler le sang du Tathâgata. »

A peine les moines avaient-ils appris que Devadatta avait touché le Seigneur, qu'ils se réunirent autour de l'endroit où le Maître se trouvait, et se mirent à pousser des cris et à faire des lectures à haute voix, afin de le préserver d'un malheur [2]. En entendant ce bruit, le Tathâgata demanda à Ânanda ce que tout cela signifiait. Renseigné à cet égard, il tranquillisa les moines. « Il est impossible, » leur dit-il, « que
185 le Tathâgata * perde la vie par l'effort d'un autre (ou : par l'attentat d'un ennemi) ; les Tathâgatas s'éteignent d'eux-mêmes (soi-disant : arrivent au parfait Nirvâṇa). Retournez, moines, chacun à votre place : les Tathâgatas n'ont pas besoin de protection. »

Vers ce temps, il y avait à Rajagṛha un éléphant, nommé Nâlâgiri, qui était méchant et tuait tous ceux qu'il rencontrait [1]. Par de belles promesses, Devadatta sut amener les chefs des écuries à lâcher la bête féroce au moment où

1. Dans l'original *ânantarika*, *ânantariya*. Il y a 5 *ânantarikas*, « actes » ou « péchés mortels ».

2. Allusion à l'usage superstitieux de faire grand bruit et de murmurer des conjurations pour chasser le démon qui est censé causer les éclipses. — Le mythe du sang qui coule se rattache, s'il n'en sort pas, au fait qu'un des termes habituels pour « éclipse » est *uparâga*, et pour « éclipsé » *upa-rakta*, proprement « teinté » « teint en rouge ; » *rakta* signifie « sang. »

1. Hardy, *M. of B.* 321, lit Mâlâgiri, mais c'est probablement une faute d'impression, car la page précédente porte Nâlâgiri. Chez le même, p. 244, l'éléphant de Pradyota se nomme aussi Nâlâgiri, mais d'autres sources l'appellent Bhadravatikâ ; voir plus haut, p. 131.

« l'ascète Gautama » passerait dans la rue. En effet, un jour que le Seigneur, avec une grande suite, s'avançait dans la rue pour mendier sa nourriture, Nâlâgiri fut lâché. La trompe levée, agitant sa queue, l'animal s'élança sur le Tathâgata, de sorte que les moines furent frappés de frayeur, malgré les assurances du Tathâgata, qui ne perdit pas un seul moment son calme [2]. Les citadins qui, des appartements supérieurs et des toits des maisons, étaient témoins de ce spectacle, étaient d'opinions diverses; les incrédules, mal intentionnés et insensés disaient : « malheur! le Grand Moine sera tué par l'éléphant! » mais les croyants, bien intentionnés et sensés s'écriaient : « malheur! un éléphant heurtera l'autre *. Alors le Seigneur frappa l'éléphant par son amabi- 186
lité, de sorte que l'animal, la trompe abaissée, s'approcha du Tathâgata. Celui-ci lui parla en vers, avec ce résultat que Nâlâgiri, avec sa trompe, enleva la poussière des pieds du Seigneur, la répandit sur sa propre tête et se retira en marchant à reculons, tant que le Seigneur fut en vue. Ensuite, il se rendit à son écurie, où il réoccupa tranquillement sa place habituelle [1].

Après ces événements, Devadatta alla voir Kokâlika, Kaṭamoraka-Tishyaka, le fils de Khaṇḍadevî, et Samudradatta [2] et leur fit la proposition de s'entendre pour faire naître

2. *Dhammapada,* 144, il est dit qu'Ânanda exposa sa propre vie pour sauver celle du Maître; un récit analogue chez Hardy, pass. cité. Le dernier raconte aussi que le Buddha sauva une femme, qui était sur le point d'être tuée par l'éléphant. Ce dernier récit a l'air assez apocryphe; une telle intervention, en effet, eût été une *action;* or, c'est une règle fixe que les Buddhas ne peuvent pas agir. Car des actions supposent une passion, un élan, et le Buddha parfait est, pour nous servir de l'expression indienne, *kûṭastha*, élevé au-dessus du fourmillement terrestre; il ne fait que laisser briller sa lumière et suivre le chemin inaltérable de tous les Buddhas, lui, le Tathâgata. Une fois l'état de Buddha atteint, il n'y a plus d'actions.

1. Chez Hardy, pass. cité, l'éléphant se convertit, récite les cinq commandements et eût atteint le premier degré de sanctification s'il n'eût été une bête.

2. Chez les Bouddhistes du Nord (Schiefner 266) on les trouve mentionnés comme *cinq* Çâkyas : Kokalika, Katamoraga, Tishya, Khaṇḍadravya et Sâga-

des discordes dans la congrégation de l' « ascète Gautama » et de préparer un schisme dans l'association. Kokâlika donna à entendre qu'il ne comprenait pas comment on pourrait y arriver, vu le pouvoir miraculeux de Gautama. — « Eh bien », dit Devadatta, nous irons le trouver, et nous lui proposerons l'adoption de cinq articles; de cette façon : « Seigneur, dans plusieurs circonstances vous avez recommandé la sobriété, le contentement, la limitation des désirs, la continence, la confiance, la piété et le zèle infatigable. Afin de fortifier ces vertus, il serait bon de décréter que les religieux doivent vivre leur vie durant dans le désert et que celui qui prendra sa demeure dans un village sera exclu ; en outre, qu'ils doivent vivre, leur vie durant, de nourriture mendiée et que celui qui acceptera une invitation à dîner sera exclu ; qu'ils doivent se vêtir, leur vie durant, de haillons ramassés, sous peine d'exclusion; qu'ils doivent passer, leur vie durant, la nuit au pied d'un arbre, et ne pas dormir sous un toit, sous la même peine; enfin, qu'ils ne doivent jamais manger de la viande ni du poisson, sous la même peine. » L'ascète Gautama refusera d'accepter ces articles, et c'est par ce moyen que nous tromperons ensuite le peuple. »

Devadatta se rendit ensuite, avec ses partisans, chez le
187 Tathâgata *, et présenta sa quintuple requête. Comme il s'y était attendu, la réponse fut un refus. « Cela est inadmissible »; dit le Seigneur; « que tout homme qui voudra, aille vivre comme ermite dans le désert, et de même que tout homme, s'il l'aime mieux, s'établisse dans un village; que tout homme vive d'aumônes ou accepte une invitation à dîner, à volonté; que tout homme ait également la liberté de se vêtir de haillons ou d'habits bourgeois [1]. Je veux bien

radatta; ce dernier est le même que Samudradatta; *sâgara* et *samudra* ont le même sens, à savoir : « océan ». Ils sont dits Çâkyas, exactement comme les partisans de Devadatta sont souvent dits « fils de Çâkya ».

1. D'après l'explication reçue on entend par là des vêtements reçus en don de laïques.

permettre qu'un moine passe ses nuits, pendant huit mois de l'année [2], au pied d'un arbre. La viande et le poisson doivent être purs à trois égards, de sorte qu'on n'en voie, n'en entende ou n'en soupçonne aucun mal [3] ».

Devadatta se leva, heureux du bon succès de sa ruse, et partit, après un salut poli; puis il entra dans la ville avec les siens et s'efforça de duper le peuple au moyen des cinq articles. Tous ceux d'entre les citadins qui étaient incrédules, malintentionnés et insensés, dirent : « Les fils de Çâkya (partisans de Devadatta) vivent dans la continence et les privations, mais l'ascète Gautama est un goinfre et ne songe qu'à la bonne chère. » Au contraire, les croyants, bien intentionnés et sensés furent indignés des manœuvres audacieuses de Devadatta. Lorsque le Buddha eut appris de quelques moines comment on parlait de ces efforts odieux pour amener un schisme, il demanda à Devadatta [4] : « Est-ce vrai, Devadatta, que tu veux amener un schisme dans la congrégation? » Après une réponse affirmative, le Seigneur poursuivit : « Abandonne ce dessein, Devadatta! celui qui rompt la concorde de la congrégation, brûlera pendant un *kalpa* [5] en Enfer, mais celui qui rétablira de nouveau la concorde troublée, jouira, en récompense, pendant un temps tout aussi long, de la béatitude céleste. C'est pourquoi je dis : abandonne ce dessein. »

Peu de temps après, Ânanda entra de très bonne heure 188
dans la ville, pour y mendier. Devadatta le vit et alla le trouver pour lui dire que ce jour-même, il célébrerait le

2. Non, par conséquent, pendant la saison de retraite, qu'il faut passer au couvent.

3. Il n'est pas sûr que notre traduction rende l'intention avec une parfaite exactitude; le texte porte seulement : « la viande et le poisson (sont) purs; non vus, non entendus, non soupçonnés (ou : suspectés) ».

4. Celui-ci se retrouve donc subitement en présence du Tathâgata.

5. C'est-à-dire une période plus ou moins longue, qui s'étend entre deux créations du monde. Chaque jour, chaque année, chaque siècle, etc., on peut dire que le monde visible est créé de nouveau par le dieu du Soleil.

sabbat séparément du Seigneur et qu'il y accomplirait les cérémonies ecclésiastiques. Immédiatement après son retour, Ânanda rendit compte de cette rencontre, qui prouvait que Devadatta avait l'intention d'effectuer ce jour-même son schisme.

En effet, le jour du sabbat, Devadatta se leva de son siège et se rendit à Gayâçîrsha, accompagné de ses partisans et de cinq cents fils de Vṛji, originaires de Vaiçâlî, qui, nouveaux-venus et inexpérimentés, avaient été amenés par lui à sa doctrine. Dès que le Seigneur eut été averti de ce qui se passait par Çâriputra et Maudgalyâyana, il dit : « Tu as certainement pitié de ces jeunes moines, Çâriputra? Va donc avec Maudgalyâyana, avant qu'ils ne soient entraînés dans le malheur. » Les deux chefs obéirent à cet ordre, et se dirigèrent vers Gayâçîrsha. A ce moment un des moines, placé non loin du Maître, se mit à pleurer, et à la demande pourquoi il pleurait, il répondit : « Parce que même les deux principaux disciples du Seigneur sont passés du côté de Devadatta et préfèrent la Loi de celui-ci. » Mais le Buddha le tranquillisa, « car, » disait-il, « il est impossible que ces deux disciples acceptent la Loi de Devadatta ; au contraire, ils sont partis pour faire connaître aux moines la meilleure lumière ».

Lorsque Devadatta, qui s'était déjà assis sur la montagne pour proclamer sa Loi, vit venir dans le lointain Çâriputra et Maudgalyâyana, il s'écria : « Voyez, moines, combien ma Loi est bonne, puisque les premiers d'entre les disciples de l'ascète Gautama viennent me voir et préfèrent ma Loi ! » Il est vrai que Kokâlika fit entendre ses avertissements : « Ne te fie pas à ces deux-là, mon cher Devadatta ; ils ont
189 de mauvais desseins »; * mais Devadatta ne voulut rien entendre, accueillit les nouveaux arrivés et voulut même abandonner la moitié de son siège à Çâriputra, mais celui-ci déclina cet honneur et s'assit avec son compagnon à une distance respectueuse.

Après que Devadatta, jusqu'à une heure avancée de la nuit, eut édifié et réconforté ses auditeurs d'un sermon, il demanda à Çâriputra de prêcher à sa place. « L'assemblée, mon cher Çâriputra, est encore éveillée et attentive, » dit-il, « fais briller devant elle la lumière de la vérité ; quant à moi, j'ai mal au dos ; c'est pourquoi je désire m'étendre tout au long. » Çâriputra obéit immédiatement à cette demande ; Devadatta, lui, s'enveloppa dans son manteau, se coucha sur son côté droit, et, épuisé de fatigue, il tomba bientôt dans un profond sommeil. Alors Çâriputra et Maudgalyâyana, doués d'un pouvoir miraculeux dans l'action et dans la parole, levèrent leurs voix pour avertir, de sorte que, chez tous les moines, les yeux s'ouvrirent pour la Loi et que chez tous la conviction se forma que tout ce qui naît doit aussi un jour périr (littéralement : être supprimé). Alors Çâriputra cria aux moines : « Venez, allons voir le Seigneur ! que celui qui aime la Loi du Seigneur, me suive ! » et, sur ces paroles, les 500 moines se rendirent au Bois de Bambous. A ce moment, Kokâlika crut devoir réveiller Devadatta endormi : « Réveille-toi, mon cher Devadatta ! Çâriputra et Maudgalyâyana ont emmené tes moines. Ne t'avais-je pas dit qu'il ne fallait pas se fier à eux, qu'ils avaient de mauvaises intentions ? » Au même moment, le sang chaud sortit de la bouche de Devadatta.

* Sur ces entrefaites, Çâriputra et Maudgalyâyana, avec 190
les Cinq Cents, avaient rejoint le Tathâgata, afin de lui faire un rapport sur ce qui venait d'arriver. Le Seigneur profita de l'occasion pour raconter la fable que voici :

« Autrefois, moines, il y avait dans une forêt un grand étang, où des éléphants avaient l'habitude de venir prendre leurs ébats. Avec leurs trompes, ils arrachaient du sol des tiges de lotus, après les avoir bien lavées et purifiées de la boue qui y était attachée. Cela leur constituait une nourriture agréable, et ils n'en ressentaient aucune mauvaise conséquence. Mais il y avait de très jeunes éléphants qui vou-

laient imiter les anciens, et qui, comme eux, arrachaient avec leur trompe les tiges de lotus et les mangeaient, mais sans les avoir préalablement lavées et les avoir purifiées de la boue qui y était attachée; la conséquence était, qu'ils mouraient ou devenaient très malades. De la même façon, moines, Devadatta, qui veut m'imiter, périra misérablement [1] ».

Le Maître fit suivre cette fable d'une digression sur les qualités que doit posséder un bon messager, signala Çâriputra comme un exemple à imiter, et s'étendit enfin sur la conduite digne de damnation de Devadatta, qui s'était ainsi attiré une punition infernale qui durerait un *kalpa*. Par son gain aussi bien que par sa perte; par sa splendeur aussi bien que par le contraire; par sa considération aussi bien que par le contraire; par sa disposition mauvaise aussi bien que par son amitié avec les mauvais, Devadatta s'était attiré cette punition.

Une autre tradition [2] raconte qu'après s'être réveillé pendant cette nuit fatale, Devadatta fut tellement bouleversé par ce qui venait de se passer, qu'il resta malade pendant neuf mois et prit alors la résolution d'aller trouver le
191 Tathâgata, * afin d'implorer son pardon. A cause de sa faiblesse, il fut transporté par ses disciples en litière jusqu'à Jetavana, où le Buddha se trouvait alors. Averti de la venue du malade, le Seigneur déclara que Devadatta ne pourrait pas le voir. « Ses péchés sont si énormes », ajouta-t-il, « que dix, cent, mille Buddhas ne seraient pas capables de le sauver. » Le désir qu'avait Devadatta de voir le Seigneur, était si fort, qu'il sauta en bas de la litière, mais à peine avait-il mis les pieds sur le sol, que des flammes s'élevèrent du fond de l'Enfer et entourèrent son corps, d'abord ses pieds, puis ses reins, enfin ses épaules. Saisi d'une frayeur mortelle, il cria au secours et récita un hymne en l'honneur

1. La catastrophe avait déjà eu lieu au moment où le Buddha parlait ainsi.
2. Hardy, *M. of B.* 328.

du Buddha, par lequel il s'assura l'appui des Trois Joyaux. Cela l'aiderait plus tard, mais pour le moment il descendit en Enfer, et reçut un corps embrasé, d'une grandeur de 1,600 milles[1].

Au moment où Devadatta reçut sa terrible punition, Ajâtaçatru était roi du Magadha. Poussé par Devadatta, il avait pris la résolution de faire mourir de faim son père Bimbisâra, bien que celui-ci lui eût déjà cédé le gouvernement[2]. Toute nourriture fut donc refusée au vieux roi, et personne ne fut admis en sa présence, sauf sa femme Vaidehî, la mère d'Ajâtaçatru. Toutes les fois qu'elle visitait le roi, sa fidèle épouse lui apportait du riz. Mais le fait fut bientôt découvert, et l'on défendit à la reine de continuer. Elle réussit cependant à cacher un peu de nourriture dans ses cheveux, et l'apporta ainsi au malheureux vieillard. Cela aussi fut découvert. Alors elle eut recours à d'autres ruses pour prolonger la vie de son mari ; entre autres elle se fit frotter le corps de matières grasses, de sorte que le roi put recueillir de la nourriture en léchant sa peau. Mais toutes ses ruses furent à la fin découvertes, * de sorte qu'on finit par lui refuser l'en- 192
trée de la prison.

Bien que Bimbisâra à la fin ne reçut plus aucune nourriture, il restait toujours en vie, et lorsque son fils demanda comment c'était possible, on lui répondit que son père se promenait sans manger et que son corps répandait de la lumière, parce qu'il avait atteint le premier degré de sanctification. Alors le fils donna l'ordre de brûler les plantes des pieds de son père avec un fer rouge, et de les frotter ensuite d'huile et de sel, de sorte qu'il ne pût plus se promener. Le

1. On ne tient pas compte des zéros en mythologie; la lune a 16 *kalâs*.
2. Ce récit des souffrances de Bimbisâra est pris dans Hardy, *M. of B.* 317.

barbier [1], chargé de l'exécution de cet ordre cruel, eut pitié du vieillard, et ne cessa de pleurer en accomplissant son œuvre. Par suite de cette opération Bimbisâra mourut, mais renaquit dans le monde des souverains des quatre points cardinaux, sous le nom de Janavṛshabha [2].

Le jour même de la mort de son père, Ajâtaçatru reçut la nouvelle qu'un fils lui était né. Il sentit naître dans son âme des sentiments plus tendres, et donna l'ordre que son père fût épargné : mais c'était trop tard : un second message apporta la nouvelle de la mort du vieux roi. Le fils dénaturé commença à se repentir, et son remords augmenta, lorsque sa mère lui eut raconté combien son père l'avait aimé, car un jour, lorsque Ajâtaçatru n'était encore qu'un enfant, et qu'il avait un ulcère au doigt, Bimbisâra avait sucé le virus et sauvé ainsi la vie du prince.

Le repentir et le remords qui s'emparèrent alors d'Ajâtaçatru ne lui laissèrent de repos, ni le jour ni la nuit. Sur le conseil de ses courtisans, il eut recours aux six hérésiarques,
193 Pûraṇa Kâçyapa et les autres [3]. * Chez aucun d'eux il ne trouva ce dont son âme avait besoin, jusqu'à ce que Jîvaka lui eut conseillé d'aller voir le Buddha, qui séjournait justement à ce moment près de Râjagṛha dans le bosquet aux Manguiers — un don de Jîvaka lui-même [1]. Plein de joie, le

1. C'est-à-dire Râhu. Bimbisâra et Devadatta sont essentiellement uns; ils ne diffèrent que par les rôles qu'ils jouent.

2. Pâli : Janavasabha. Dans la tradition septentrionale : Jinarshabha. Vṛshabha et ṛshabha signifient tous les deux : taureau.

3. Ceux dont les noms ont été donnés plus haut, p. 143. — Les dogmes des 6 Tîrthakas et la rencontre du roi avec le Tathâgata, sont décrits en détail dans le Sâmaññа-phala-Sutta, traduit par Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, 449-482.

1. Tous ces événements se placent en un seul point du temps, la soirée de pleine lune du mois de Kârttika. Cela veut dire, que cette soirée est identique à l'époque dominée par Ajâtaçatru, de sorte que Bimbisâra doit régner le jour de pleine lune du mois précédent, Âçvina. En style de rhétorique, on peut dire que chaque nouvelle époque tue celle qui précédait. Ce n'est que dans la suite de cet ouvrage que nous pourrons parler avec plus de détail des

roi du Magadha saisit l'occasion de recevoir l'enseignement du parfait sage, de lui ouvrir son cœur, et de confesser son crime. La conséquence fut qu'il se convertit, et qu'il devint, comme feu son père, un suivant du Buddha, de la Loi et de la Congrégation.

La tradition septentrionale au sujet de l'éloignement progressif de Devadatta et du Tathâgata, revient en somme à ceci [2] :

Après que Devadatta eut appris la magie de Daçabala-Kâçyapa, autrement dit Vâshpa, un des Cinq, il réunit un groupe de 500 disciples, et sut dominer l'esprit du prince Ajâtaçatru. A cause de son ingratitude à l'égard de son maître, il perdit son pouvoir magique, de sorte qu'il échoua, en essayant de cueillir pour le prince une fleur du Paradis, et qu'il retomba honteusement près de Râjagṛha. Il vint alors chez le Seigneur et lui fit la proposition suivante : « Seigneur ! Vous êtes vieux et fini ; confiez-moi donc la Congrégation. » Mais le Tathâgata refusa, en disant : « Je ne la confierais même pas à Çâriputra et à Maudgalyâyana ; encore moins à toi, homme indigne ! »

* Pendant que le Buddha passait les trois mois de la 194
26e saison de retraite dans le Bois de Bambous, Devadatta régalait 500 moines, qu'il sut entraîner à sa suite dans un parc, situé au midi, et nommé Kukkuṭârâma [1], où il s'établit

six rois parricides, dont Ajâtaçatru est le premier. Remarquons ici seulement que Kumâra ou Skanda, que nous avons identifié avec Ajâtaçatru, est appelé aussi Kârttikeya, « fils des Pléiades ».

2. Pris dans Schiefner, 278. — Le morceau est si important pour la connaissance de la véritable nature de la mythologie bouddhique et si bien fait pour montrer les ressemblances et divergences entre les traditions de l'Église du Nord et celle du Midi, que nous le donnons en extrait, malgré quelques répétitions inévitables.

1. C'est-à-dire, Jardin du Coq ; d'après *Mahâvagga*, 8, 24, ce parc était situé près de Pâṭaliputra ; mais d'après le même *Mahâvagga*, 6, 28, cette capitale n'existait pas encore.

pour prêcher. Sur ces entrefaites, les deux principaux disciples du Seigneur avaient reçu permission de ramener les schismatiques à la vraie foi. En les voyant arriver, Devadatta crut qu'il parviendrait à l'omniscience, s'il les amenait à se ranger de son côté. Il donna ordre, par conséquent, à Kokâlika et à Khaṇḍadravya de se lever, et plaça les nouveaux arrivés à sa droite et à sa gauche, comme s'il eût été lui-même le Buddha. Bientôt il se coucha sur le côté droit et s'endormit. Maudgalyâyana s'éleva en l'air par des moyens magiques, pendant que son camarade exhorta avec succès les schismatiques à rentrer dans la congrégation. Réveillé par Kokâlika, Devadatta devint furieux, poursuivit ceux qui l'avaient abandonné, mais fut arrêté par un profond fossé, que Çariputra avait fait paraître, grâce à son pouvoir magique.

Une fois que le Tathâgata était malade, le médecin lui donna une dose de 32 *palas*. Devadatta voulut en faire autant, mais ne réussit qu'à se rendre gravement malade. Le Seigneur, du haut du Pic du Vautour (Gṛdhrakûṭa), étendit sa main et toucha le sommet de la tête du malade, qui guérit aussitôt, mais qui, bien loin d'être reconnaissant, s'échauffa de fureur, ensuite de quoi la terre s'ouvrit et un vent violent s'éleva, qui couvrit son corps de poussière. Plein de colère, la poitrine haletante, il arriva chez Ajâtaçatru, qui s'aperçut de la vilaine couleur de Devadatta. Le fourbe excita
195 le prince contre son père ; peu s'en fallut * que le vieux roi ne tombât dès lors comme victime de ces machinations. Au moment, en effet, où Bimbisâra allait porter au Seigneur une assiettée de potage, que celui-ci devait prendre après la médecine, le prince lança une flèche avec une pointe de diamant. Heureusement la flèche ne toucha que l'assiette, qui vola en pièces. L'attentat eut cependant cette conséquence que le vieux roi céda à son fils d'abord la ville de Campâ, puis tout le Magadha.

Les violences du nouveau souverain amenèrent Bimbisâra

à adresser des réprimandes à son fils, qui, ne pouvant les supporter, mit son père en prison. Vaidehî [1] qui de toute force voulait voir son mari, eût été assassinée par son fils dénaturé, sans l'intervention de Jîvaka, le médecin, qui fit remarquer que dans aucun pays du monde, on ne tire l'épée contre une femme, et surtout contre une mère.

Ajâtaçatru résolut de faire mourir son père de faim, et défendit, sous les peines les plus sévères, de lui donner à manger ou à boire. Vaidehî, cependant, en s'enduisant le corps de santal et en se mettant autour des chevilles des bracelets creux remplis d'eau, sut trouver le moyen de prolonger la vie du vieux roi, mais la ruse fut découverte, et on refusa désormais de l'admettre près de son mari. Pris de pitié, le Buddha s'en alla au Pic du Vautour, et se promena devant la fenêtre de la prison, de sorte que le vieux roi put se réconforter à cette vue et resta ainsi en vie. Mais le cruel fils ne permit même pas cette joie à son père, lui fit couper les pieds avec un rasoir et l'empêcha de s'approcher de la fenêtre.

Vers ce temps, le fils d'Ajâtaçatru, Udayi-bhadra, souffrait d'un ulcère au doigt, qui le faisait pleurer de douleur [2]. Alors Ajâtaçatru mit le doigt de l'enfant dans sa bouche, suça l'ulcère et en avala le pus. * A cette occasion Vaidehî 196
dit : « Cette affection est héréditaire dans ta race. Quand tu étais petit, ton père a justement fait la même chose avec toi. » Ces paroles frappèrent le roi, et il résolut de mettre son père en liberté. Le peuple, qui avait appris cette nouvelle avec joie, se porta en masse vers la prison, ce qui effraya tellement Bimbisâra, qu'il rendit l'âme, pour renaître comme fils du dieu de la richesse [1], sous le nom de Jinarshabha.

1. Ce mot signifie « femme (ou princesse) originaire du pays de Videha ». Comme son nom véritable on donne *Çrîbhadrâ* (Schiefner, 253).

2. Nous avons vu plus haut un récit d'après lequel ce fils serait né le jour même de la mort de Bimbisâra.

1. Vaiçravaṇa ou Kubera, en même temps seigneur de la région du Nord.

Ajâtaçatru fut d'abord très abattu, et pour le distraire, ses ministres s'emparèrent de la religieuse Kapila-bhadrâ [2], dont le roi devint amoureux. Après qu'il se fut amusé pendant une semaine avec elle, elle lui fut enlevée par la puissance magique de la religieuse Utpalavarṇâ, qui avait été envoyée par la matrone Gautamî.

Sur ces entrefaites, Devadatta ne cessait de pousser le roi à le nommer Buddha, mais la réponse fut : « Vous n'avez pas les signes distinctifs d'un Buddha ; la couleur d'or et la roue sur la plante des pieds. »

Alors Devadatta essaya de faire assassiner le Seigneur par des archers, au moment où celui-ci se trouvait sur le Pic du Vautour, et lorsque cet attentat eut échoué, il lança lui-même une pierre contre le Tathâgata. Le dieu du tonnerre brisa la pierre avec sa foudre, mais un éclat n'en blessa pas moins le pied du Seigneur. L'hemorragie fut arrêtée par Daçabala-Kâçyapa.

Honteux, mais pas encore à bout de ressources, l'envieux sut amener le surveillant des éléphants royaux à lâcher sur « l'ascète Gautama » l'éléphant Vasupâla [3] et 500 autres éléphants. Le roi donna son assentiment avec quelque hésitation, en disant : * « N'avez-vous pas entendu dire que le Sei-
197 gneur a dompté même les indomptables ? » — « Si c'était vrai », répondit Devadatta, « il m'eût dompté aussi, moi. »

Le lendemain, pendant que le Seigneur était en route avec ses moines, on lâcha les éléphants, dont les pieds était rouges du sang de 100,000 créatures piétinées. Épouvantés, les moines se sauvèrent, chacun de son côté, Ânanda seul resta fidèle à côté du Maître. Celui-ci fit sortir de ses doigts cinq lions, qui enflammèrent l'horizon, de sorte que les éléphants s'enfuirent épouvantés, sauf Vasupâla, qui s'approcha lente-

2. Avec les données dont nous disposons, nous ne pouvons dire qui est Kapila-Bhadrâ ; la femme de Kâçyapa le Grand porte le même nom.

3. Le même que Nâlâgiri dans la tradition méridionale.

ment du Seigneur, et fut caressé par celui-ci. Ensuite le Tathâgata retourna au Bois de Bambous. L'animal le suivit, et lorsque la porte du couvent fut fermée devant lui, il fut si triste, qu'il se tua. Il renaquit au Paradis, et revint alors chez le Tathâgata, pour entendre prêcher la doctrine.

Malgré les preuves de l'inimitié de Devadatta et d'Ajâtaçatru (auquel se joignirent bientôt les 6 hérésiarques), le Buddha ne quitta pas Râjagṛha avant d'avoir donné une preuve de sa puissance. Lors d'un sacrifice que les Brahmanes firent à Indra, il prit lui-même la forme de ce dieu. Les curieux étant accourus en foule pour voir cette apparition, le Seigneur reprit sa propre forme et prêcha sa doctrine avec un tel succès que 62,000 brahmanes furent convertis. Peu de temps après, cependant, il partit pour le Jetavana, près de Çrâvastî.

Dans l'an 36 [1] le Seigneur reçut une invitation d'un jeune médecin, pour aller séjourner dans son bois de Manguiers [2]. * Ce fut là qu'Ajâtaçatru, accompagné de son fils 198
Udayi-bhadra et d'une grande suite, se présenta, plein de remords, devant le Seigneur et confessa convenablement son crime. Depuis cette conversion qui causa partout une grande émotion, il refusa d'admettre Devadatta en sa présence.

Expulsé de Râjagṛha, Devadatta se réfugia à Çrâvastî, mais fut, là aussi, chassé par le roi Prasenajit. Sans partisans, il erra çà et là, et s'en alla à Kapilavastu. Là, il osa

1. D'après la tradition méridionale, Ajâtaçatru monta sur le trône lorsque le Seigneur eut atteint l'âge de 72 ans, donc l'an 37 après l'obtention de la dignité de Buddha. L'an 36 donné ici comme date de la conversion du roi, s'accorde bien avec la tradition du Midi, mais plus haut, p. 194, on donne à entendre que le prince serait déjà monté sur le trône l'an 26, ou peu après.

2. Ceci montre que le jeune médecin est Jîvaka. Comme, d'après la tradition septentrionale, donnée dans les *Voyages des pèlerins bouddhistes* (trad. de Stan. Julien, I, 389) il est nommé le frère aîné d'Ajâtaçatru, il doit être identifié avec Abhaya, qui est nommé ailleurs son père adoptif. C'est Âmrapâlikâ, et non la rivale de celle-ci, qui est sa mère dans la tradition du Nord.

faire des propositions inconvenantes à Yaçodharâ. Celle-ci raconta le fait à Guptâ [1], et lui fit savoir qu'elle l'attendait.

Dès qu'il fut arrivé au palais et qu'il eut pris place, ses doigts se raidirent et il vomit du sang [2]. Guptâ le jeta en bas de l'escalier, le piétina et le fit jeter dans un étang. Plus tard, il remonta à l'étage supérieur et fit à Yaçodharâ la proposition inconvenante de s'unir a lui, sur quoi elle le saisit par les mains et le repoussa des genoux, de sorte qu'il perdit du sang [3], avant de s'échapper.

Plus tard, lorsque le Seigneur se trouva de nouveau à Çrâvastî, les Çâkyas envoyèrent Devadatta, pour demander pardon au Maître. Le misérable, en se présentant devant le Buddha, avait les ongles empoisonnés et essaya de blesser avec eux les pieds du Seigneur; mais celui-ci changea ses pieds en cristal, sur lequel les ongles se brisèrent. Tout vivant, Devadatta se sentit brûlé du feu infernal, et lorsque, sur le conseil de son frère Ânanda il essaya de se réfugier chez le Buddha, il descendit en Enfer. Pendant qu'il y subissait son supplice, Çâriputra et Maudgalyâyana vinrent lui dire
199 * que, par suite de ses actions vertueuses, il renaîtrait plus tard comme un Pratyeka-buddha [1].

---

32. Destruction de Kapilavastu.

Le roi Prasenajit de Çrâvastî avait d'une de ses femmes,

1. De deux noms d'un seul et même être féminin, on a fait deux femmes.

2. A peu près la même expression que nous avons déjà vue plus haut, dans le récit méridional.

3. L'acte de Yaçodharâ n'est qu'une variante de celui de Guptâ.

1. C'est-à-dire, d'après le système ecclésiastique, un être qui possède, il est vrai, la science qui mène au Nirvâṇa, mais qui ne la communique pas aux autres êtres. Il donne de la lumière, mais ce n'est pas une lumière qui réchauffe et vivifie. Nous verrons plus tard ce que sont, au fond, les Pratyeka-buddhas.

la fille naturelle de Mahânâman, roi des Çâkyas, un fils, qui reçut le nom de Viḍûḍabha. Celui-ci, ayant atteint l'âge d'homme, chassa son père du trône, et Prasenajit, dépouillé de son royaume et en fuite, mourut, au moment où il était sur le point d'invoquer l'aide d'Ajâtaçatru, jadis son ennemi acharné, mais qui, trois ans auparavant, s'était réconcilié avec lui et était devenu son gendre.

Sous le règne d'Ajâtaçatru, la ville de Kapilavastu fut détruite par Vidûḍabha, en même temps que la race royale des Çâkyas. Cet événement eut lieu trois ans avant la mort du Seigneur, qui était alors âgé de près de 78 ans [2].

La tradition septentrionale [3] est un peu différente. D'après celle-ci, Prasenajit eut un fils Virûḍhaka [4], né de son union avec une ancienne esclave de Mahânâman, qui à cause de son habileté dans l'art de tresser des guirlandes de fleurs avait reçu le surnom de Mâlinî ou Mâlikâ (« couronnée de fleurs ») [5]. Ayant atteint l'âge d'homme, Virûḍhaka s'empara du trône, au moment où son père et le Buddha — * qui étaient 200
nés au même moment — avaient atteint l'âge de 77 ans et 7 mois. Prasenajit s'adressa à Ajatâçatru, qui était sur le point de le recevoir avec toutes les marques d'honneur,

2. *Jâtaka,* IV, 144. *Dhammapada,* p. 216-225. Le récit dans Bigandet, II, 266, contient plusieurs inexactitudes. Le récit du mariage de Prasenajit avec la fille de Mahânâman est donné par Hardy, *M. of B.* 283. La forme Meittadoubba, chez Bigandet, est probablement une conjecture de l'auteur birman, qui pensait au terme *mittadûbha*, « traître, parjure ».

3. Chez Schiefner, 287. Rockhill, *L. of B.* 75-79; 112-122. *Avadâna-Kalpalatâ,* 11.

4. A côté de Virûḍhaka, on trouve aussi chez les Septentrionaux la forme Vaiḍûrya (Schiefner, 321). Il s'appelle aussi prince des Lutins (Kumbhâṇḍas) et le souverain d'un des points cardinaux ; chez les Méridionaux, Virûḍha (Hardy, *M. of B.* 24) est le souverain de la région du Midi. Le prince Jeta, que nous avons rencontré plus haut, p. 107, est le frère de Virûḍhaka.

5. Chez Hardy, *M. of B.*, 285, la « jeune fille aux fleurs », Mâlikâ, (Mallikâ Devî, *Dhp.*, p. 317, *Saṁy.*, III, 1, 8, *Mil. P.*, 115, 291. *Ud.*, V, 1. *Jât.*, III, 405 ss., IV, 437), est également une femme de Prasenajit, mais elle n'est pas identifiée avec la mère de Viḍûḍabha. Une autre Mallikâ est femme de Bhandula, *Dhammap.*, p. 218 ss., *Jât.*, IV, 148 ss.

lorsque la nouvelle arriva que le vieillard était mort. Il mourut pour avoir, tourmenté par la faim, mangé un navet et bu de l'eau immédiatement après. Ajâtaçatru arrivé à l'endroit où Prasenajit gisait sans vie, lui rendit les derniers honneurs.

Désirant se venger des Çâkyas, qui l'avaient insulté jadis en le nommant le fils d'une esclave, Virûḍhaka marcha avec une armée sur Kapilavastu. La ville se rendit par capitulation. Le roi des Çâkyas, Mahânâman, demanda qu'on lui îft grâce de la vie : on la lui accorda pour le temps dont il aurait besoin pour plonger dans un étang et en sortir. Au moment où il sauta dans l'étang, la branche d'arbre, à laquelle il se retenait, se cassa, et il périt misérablement. Virûḍhaka, furieux, fit massacrer 77,000 Çâkyas, et donna ordre, en outre, de faire piétiner par un éléphant 500 jeunes Çâkyas dans un coin du parc du palais. Les adolescents ayant réussi à renverser l'éléphant, le monstre les fit jeter dans un trou profond, qu'il fit couvrir d'une plaque de fer. Le Buddha ayant changé le trou en un étang, les jeunes gens en sortirent au bout d'une semaine. Alors Virûḍhaka fit achever les jeunes gens par des éléphants, armés à la trompe et aux pieds de couteaux étincelants. Accompagné de 1,000 jeunes femmes de race Çâkya, le tyran retourna à sa capitale Çrâvastî, où il massacra son frère Jeta. Par suite de ces cruautés et d'autres encore, le Seigneur [1] prédit que Virûḍhaka serait consumé par le feu au bout d'une semaine et renaîtrait au plus profond des enfers. Le roi se fit bâtir un palais au milieu de l'eau, mais cela ne le sauva pas, car le septième jour le soleil frappa un miroir ardent qui appartenait à la reine et Virûḍhaka saisi de flammes, alla renaître en poussant des cris terribles, au plus bas des enfers [2].

1. On voit que le Buddha est omniprésent.

2. D'après la tradition méridionale, il fut noyé dans une inondation subite, *Dhammap.*, p. 224.

* 33. Evénements de la dernière année. — Le Buddha empêche 201
une guerre entre le roi du Magadha et les Vṛjis. Départ pour Pâṭaligrâma. Fondation de Pâṭaliputra. Séjour a Koṭigrâma et a Nâdika. Rencontre avec Âmrapâlî.

Du temps où le Seigneur demeurait à Râjagṛha sur le Pic du Vautour, le roi du Magadha forma le projet de faire la guerre aux Vṛjis de Vaiçâlî, dont l'état florissant l'offusquait. Avant de prendre une décision, il envoya cependant son ministre, le brahmane Varshakâra, auprès du Buddha, avec l'instruction suivante : « Va voir le Seigneur, salue-le respectueusement de ma part, informe-toi de l'état de sa santé et dis-lui quels sont mes projets contre les Vṛjis. Apprends de lui quel résultat il prédit à mon entreprise et rapporte-moi ses paroles. »

Le brahmane exécuta les ordres du roi et dit, après les marques de respect habituelles, au Tathâgata : « Gautama ! le roi du Magadha vous fait saluer respectueusement et s'informe de l'état de votre santé. En outre, il vous fait savoir qu'il a projeté une expédition contre les Vṛjis. »

Immédiatement, le Seigneur adressa la parole à Ânanda, qui se tenait derrière lui un éventail à la main, et demanda : « As-tu entendu dire, Ânanda, que les Vṛjis se réunissent souvent et avec zèle ? » * Sur la réponse affirmative, il 202
ajouta : « Alors ils n'ont qu'à s'attendre à un état de plus en plus florissant, et n'ont rien à craindre. » Ensuite, il demanda s'ils étaient d'accord dans leurs assemblées, en paroles et en action ; s'ils s'abstenaient de faire ce qui est défendu, faisaient ce qui est ordonné et observaient les coutumes héréditaires ; s'ils respectaient et honoraient leurs parents et suivaient leurs leçons ; s'ils agissaient convenablement à l'égard des jeunes filles et des femmes honnêtes ; s'ils honoraient les sanctuaires de la ville et de la campagne

et acquittaient les offrandes et contributions, conformément aux usages anciens; si leurs docteurs menaient une vie simple et modeste. Chaque fois, Ânanda donna une réponse affirmative, et chaque fois le Seigneur répéta sa déclaration rassurante.

Sur ce, il se tourna vers Varshakâra, en disant : « Une fois, brahmane, que je me trouvais à Vaiçâlî dans le sanctuaire Ṣârandada, j'ai enseigné au Vṛjis les sept devoirs que tu as entendu énumérer, et tant qu'ils les rempliront strictement, ils n'ont rien à craindre. » — « Gautama, » reprit le brahmane, « je comprends que les Vṛjis, protégés par leurs vertus, ne pourront être vaincus par le roi du Magadha, à moins de semer la discorde entre eux. Et maintenant, Gautama, je pars, car j'ai beaucoup à faire. » Puis Varshakâra salua poliment le Seigneur et partit [1].

Peu de temps après le départ du ministre, le Seigneur fit convoquer par Ânanda à une assemblée tous les moines établis près de Râjagṛha. Dans le discours qu'il leur adressa, il les exhorta particulièrement à remplir les sept devoirs qu'il allait leur exposer. Il énuméra alors, dans les mêmes termes, les mêmes devoirs indiqués plus haut, sauf quelques modifications, qui étaient la conséquence nécessaire de la position différente où se trouvaient les Vṛjis et les moines. Ensuite, il enseigna à l'assemblée sept autres devoirs, qui
203 devraient être exclusivement pratiqués par les moines. * Ces sept devoirs sont : le religieux doit éviter l'étalage des bonnes œuvres, le babillage, le sommeil, l'esprit de coterie, les mauvais désirs, la mauvaise société et la distraction au milieu de la méditation spirituelle. En troisième lieu, il

1. Nous avons emprunté ce récit au Mahâ-Parinibbâna-Sutta publié par Childers, traduit par Rhys Davids, *Sacred Books of the East*, XI ; il manque dans la biographie tibétaine. Ce qui suit s'accorde, pour les détails principaux, avec Bigandet, II, 2.

leur énuméra sept autres devoirs : ils devaient être croyants, modestes, pleins d'une sainte retenue, désireux de s'instruire, courageux et réfléchis. De plus, il les exhorta à observer un quatrième groupe de sept devoirs, à savoir : s'exercer dans les subdivisions de la sagesse supérieure : mémoire, examen de la loi, force intellectuelle, entrain, calme, (pieuse) attention et équanimité. Ensuite, il leur enseigna un cinquième groupe de sept devoirs : ils devaient s'exercer à reconnaître l'inconstance, la non-réalité, la non-sainteté, la corruption (des choses) ; se pénétrer de la nécessité du renoncement, de l'indifférence pour les choses mondaines et de la suppression (de tous les germes du mal).

Enfin, il les exhorta à observer les six devoirs que voici : amabilité en public et en secret, à l'égard de leurs condisciples, en actions, paroles et pensées ; bienfaisance et conduite morale, enfin vie fraternelle dans la foi qui mène à la béatitude.

Pendant quelque temps encore, le Seigneur séjourna près de Râjagṛha, sur le Pic du Vautour, discutant avec ses disciples des points de morale, de dévotion spirituelle et de philosophie. Ensuite, il se rendit à Âmrayashṭikâ [1].

Après y avoir séjourné dans la Chambre Royale, prêchant la morale et traitant des questions spirituelles, il se rendit avec une grande foule à Nâlandâ.

Pendant qu'il se trouvait là dans le bois de manguiers Pâvârika, * Çâriputra vint le trouver et dit, après un salut 204
poli, assis à une distance respectueuse : « Ma croyance au Seigneur est que nul individu, ascète ou brahmane, n'a jamais été, ne sera ou n'est à ce moment, plus versé dans la sagesse supérieure que le Seigneur. » — « Ce sont là de bien grands mots, dits d'un ton bien décidé, Çâriputra ! » dit le Seigneur ; « connais-tu donc si bien tous les maîtres parfai-

1. Pâli : Ambalaṭṭhikâ, c'est-à-dire : Petite greffe de manguier.

tement sages qui ont existé dans le passé, que tu oses émettre une telle affirmation? » — « Non, Seigneur. » — « Connais-tu tous ceux qui existeront dans l'avenir? » — « Pas non plus. » — « Me connais-tu moi-même d'une façon tellement intime que tu oses avancer une pareille affirmation? » — « Pas non plus, Seigneur! » — « Eh bien, pourquoi dis-tu de si grands mots, d'un ton si décidé? » — Çâriputra répondit : « Il est vrai que je ne connais pas exactement les maîtres parfaitement sages du passé, de l'avenir et du présent, mais je connais la conséquence éternelle de la Loi. De même donc que ces maîtres, dans le passé, ont atteint la sagesse suprême en évitant les cinq obstacles, en supprimant tout ce qui trouble l'intelligence, et en s'exerçant, d'un esprit affermi, dans les sept subdivisions de la sagesse supérieure, de même feront ceux de l'avenir; et c'est ce qu'a fait aussi le Seigneur. »

Après avoir séjourné quelque temps à Nâlandâ, le Buddha continua son voyage, et arriva à Pâṭaligrâma (c'est-à-dire Pâṭali-village).

Dès que le bruit se fut répandu que le Seigneur était arrivé à Pâṭaligrâma [2], les laïques de l'endroit se présentèrent devant lui et l'invitèrent à occuper, pendant son séjour, l'auberge de la commune. Après son consentement tacite, les pieux villageois se hâtèrent de préparer l'auberge pour qu'il pût y séjourner, d'étendre les tapis, de ranger les sièges, de mettre de l'eau dans le vase en terre, et de placer la lampe sur le support. Après ces préparatifs, ils prièrent le Seigneur d'occuper l'appartement. Accompagné des moines, le Maître se mit en route, entra dans la salle de l'auberge après s'être
205 lavé les pieds, * et se plaça près du pilier du milieu, la tête tournée vers l'Orient, tandis que les disciples prirent place le

2. D'ici jusqu'à la donation d'Âmrapâlikâ, le *Mahâvagga*, 6-28-30, s'accorde à peu près mot à mot avec le *Mahâ-Parinibbâna-Sutta*. Daprès le premier ouvrage, le Buddha arrive directement de Râjagṛha à Pâṭaligrâma.

long du mur occidental, le visage tourné vers l'Orient, et les laïques du village le long du mur oriental, le visage tourné vers l'Occident.

L'allocution que le Seigneur adressa aux fidèles du village, fut à peu près conçue en ces termes : « Cinq mauvaises conséquences, pères de famille, découlent, pour l'homme immoral, de l'inobservance des commandements moraux [1]. Quelles sont ces cinq conséquences ? En premier lieu, l'homme immoral tombe dans la négligence, et subira, par la suite, de grands dommages dans ses biens et dans son argent. En second lieu, il acquerra une mauvaise réputation. En outre, il sera embarrassé, quand il se trouvera dans une société honnête. Ensuite, il sera désespéré au moment où il rendra l'âme, et enfin il ira à la perdition après sa mort. Ce sont là les cinq mauvaises conséquences, pères de famille, qui découlent de l'inobservance des commandements moraux. »

Il continua, en mettant en lumière, de la même façon, les cinq bonnes conséquences, qui découlent de l'observance des devoirs moraux ; ces conséquences sont les contraires de celles qui précèdent [2].

Après avoir ainsi, jusqu'à une heure avancée de la nuit, instruit et édifié les fidèles du village, le Seigneur clôtura l'assemblée et se retira dans sa chambre.

Il arriva vers ce temps que Sunîtha et Varshakâra, les deux ministres du royaume de Magadha, fondèrent une ville

1. Il est ici question des cinq commandements généraux, qui sont aussi obligatoires pour les laïques : ne pas tuer ; ne pas voler ; ne pas mentir ; ne pas boire de boisson enivrante ; ne pas forniquer.

2. Tous les sermons bouddhiques sont taillés sur le même patron, d'une façon entièrement mécanique et d'après les règles d'une homilétique monastique. Leur signe distinctif consiste dans le développement régulier d'une vérité d'expérience journalière.

à Pâṭaligrâma, pour servir de défense contre les Vṛjis. A cette occasion, un grand nombre de dieux prirent leur séjour dans le village. A l'endroit où s'établissaient les dieux prin-
206 cipaux *, les grands du royaume se sentaient portés à établir leur demeure; là où s'étaient établis les dieux d'un rang moyen, se fixaient les fonctionnaires du rang correspondant, et ainsi de suite.

Or, le Seigneur vit, de son œil qui voit tout, comment les dieux s'établissaient en cet endroit, et il demanda à Ânanda, qui étaient ceux qui faisaient bâtir là une ville. « Sunîtha et Varshakâra, les ministres du Magadha », fut la réponse. Alors le Buddha communiqua ce qu'il avait vu de son œil qui voit tout, et ajouta la prédiction qu'à cet endroit s'élèverait une florissante capitale et ville commerçante, Pâṭaliputra, et qu'elle serait menacée d'un triple danger, par suite d'incendie, d'inondation et de discorde [1].

Sunîtha et Varshakâra ne manquèrent pas d'aller voir le Seigneur, et de l'inviter pour le jour-même à dîner, en disant : « Faites-nous l'honneur, seigneur Gautama, de venir aujourd'hui, accompagné de la congrégation des moines, dîner avec nous. » Cette gracieuse invitation fut acceptée. Après qu'on fut venu lui dire que le dîner était servi, le Buddha se rendit avec les siens à la demeure des deux ministres, où les hôtes furent excellemment reçus. Le repas terminé, le Seigneur remercia du régal qu'on lui avait offert par les vers suivants :

Sage est celui qui, lorsque quelque part
Il désire établir sa demeure,
Offre à tous les hommes vertueux et pieux
Qui se trouvent là, un régal copieux,
Et qui, comme de juste, offre des louanges et des actions de grâces
Aux dieux qui régissent cet endroit :

1. C'est la ville bien connue que les Grecs nommaient Palibothra, capitale du Magadha sous Candragupta et ses successeurs. Elle était située non loin de la ville actuelle de Patna.

Ceux-ci louent ceux qui leur donnent des louanges,
Honorent ceux qui leur rendent des honneurs,
Aiment l'homme pieux et sage,
Comme la mère aime son fils.
Celui que les dieux aiment
Peut toujours compter sur la bénédiction et le bonheur [2].

* Les deux ministres escortèrent à son départ le Seigneur, 207
qui s'était levé de son siège, et résolurent qu'à l'avenir la porte par où sortirait l' « ascète Gautama » comme ils le nommaient, s'appellerait Gautama-dvâra (« porte de Gautama), et que le point où le Buddha devait passer le Gange, porterait à l'avenir le nom de Gautamatîrtha (c'est-à-dire « passage de Gautama »).

Venu près du Gange, le Seigneur vit les gens occupés, les uns à chercher des bacs ou des bâteaux, les autres à construire un radeau [1] afin de passer le fleuve, qui était très haut. En un clin d'œil, le Buddha devint invisible, et se montra subitement sur le rivage opposé, accompagné de sa congrégation.

Ensuite, le Seigneur continua sa route jusqu'à Koṭigrâma (c'est-à-dire village de l'extrémité). Ici, il adressa la parole aux siens, en ces termes : « Moines ! le fait que nous, moi et vous, nous avons parcouru et achevé cette longue route, est une conséquence du fait que nous n'avons pas reconnu (et : connu de nouveau) les quatre vérités cardinales et que nous n'y avons pas atteint. Quelles sont ces quatre vérités ? (suit

2. Le ton de ces vers n'est nullement bouddhique, mais quand on adopte une chose sans y faire des objections, on l'approuve. On voit comme il est peu exact de dire que le Buddha se montrait hostile à la religion populaire.

1. Le mot pâli *kullo* signifie, d'après l'explication bouddhique « panier » et aussi « radeau ». C'est pourquoi nous avons donné au mot le dernier sens, d'autant plus que le sanscrit *kola* a aussi le sens de « radeau ». Ce peut cependant très bien avoir été un panier, comme on en emploie encore en Mésopotamie.

l'énumération des quatre vérités bien connues [2]. Parce que
208 nous, moi et vous, * n'avons pas reconnu et atteint ces quatre vérités, nous avons parcouru et terminé cette longue route. Maintenant, cependant, nous avons reconnu et atteint chacune de ces vérités; le désir de continuer l'existence a été détruit ; le désir qui nous attache à l'existence a disparu ; maintenant, on ne renaît plus. » Après avoir prononcé ces paroles, le Sugata les répéta sous forme poétique.

Pendant quelque temps, le Seigneur séjourna à Koṭigrâma, renseignant ses disciples sur des points de morale, de méditation spirituelle et de sagesse. De cet endroit, il partit, suivi d'une grande foule, pour Nâdika, où il s'établit dans l'auberge Giñjakâ [1]. Étant là, le Maître eut l'occasion de parler de divers fidèles, qui avaient quitté cette vie présente à Nâdika, et dont Ânanda désirait connaître l'état et le sort après la mort. C'étaient : le moine Sâḍha, la religieuse Nandâ, la femme laïque Sujâtâ, les hommes laïques Sudatta, Kakuda, Kâliṇga Nikaṭa, Kaṭissabha, Tusṭha, Santusṭha, Bhadra et Subhadra [2]. A sa question, Ânanda reçut une réponse détaillée et précise, qui revenait à ceci, que Sâḍha,

2. Les quatre vérités sont empruntées à la médecine : 1. le médecin constate la maladie ; 2. il en reconnaît la cause, consistant en virus, mauvaises humeurs, *âsravas*, ou, comme disent les Grecs, *rheumata ;* 3. il comprend que ces humeurs doivent être supprimées, écartées; 4 il a recours pour cela aux moyens médicaux ou chirurgicaux. Le fait que ces vérités ont leur origine dans les axiomes médicaux ou règles de l'art, n'est pas inconnu aux Bouddhistes eux-mêmes : dans le *Lalit. Vist.* le Buddha est deux fois (p. 448 et 458) représenté comme médecin.

1. Ce détail n'est mentionné que plus tard dans le *Mahâvagga,* 6, 30, 6, mais il y est certainement mal placé. La forme Nâtika, employée en ce passage, est certainement inexacte, car les autres sources méridionales s'accordent avec Schiefner, 285, pour la forme Nâdika.

2. Nous retrouvons Sâḍha cent ans plus tard, en excellente santé, au fameux concile de Vaiçâlî. Sujâtâ est une vieille connaissance ; ce fut elle, qui, au jour du Réveil, donna au Seigneur un plat d'or, etc. ; d'après le *Lalitavistara,* elle vivait à Nandika-grâma, localité qu'il faut probablement identifier avec Nâdika. Kakuda a été mentionné plus haut, p. 179 ; Bhadra et Subhadra ne sont que d'autres noms du même personnage.

par suite de la disparition de toutes les souillures, * avait 209
obtenu une intuition supérieure et la délivrance; que Nandâ, en secouant les cinq liens inférieurs, avait atteint, dans les régions supérieures, un état tel, qu'elle n'avait plus besoin de revenir de là sur la terre, que les autres, eux aussi, avaient obtenu cet état, sauf Sudatta, qui, n'ayant secoué que trois liens, devait renaître encore une fois sur la terre, avec la qualité de *sakṛdâgâmin*, et Sujâtâ, qui possédait le premier degré de sainteté.

Les questions d'Ânanda amenèrent le Seigneur à faire la remarque suivante : « Ce n'est pas une chose rare, Ânanda, que le décès d'un être humain. Si toutes les fois que quelqu'un vient de mourir, tu viens demander des renseignements au Tathâgata, le Tathâgata finirait par être fatigué de questions. C'est pourquoi, Ânanda, je te révélerai un chapitre de la Loi, à l'aide duquel un disciple bien disposé pourra déterminer lui-même s'il est assez avancé pour n'avoir pas à craindre de renaître en Enfer, dans le corps d'un animal, dans le royaume des ombres, dans un état de misère. En premier lieu donc, le disciple bien disposé doit avoir une foi raisonnable dans le Buddha ; en second lieu, dans la Loi ; en troisième lieu, dans la Congrégation. Il doit en outre posséder les mœurs qu'aiment les personnes douées d'un caractère noble. »

De Nâdika, le Seigneur partit pour Vaiçâlî, et s'y établit dans le parc d'Âmrapâlî. Dès que la courtisane eut appris que le Seigneur se trouvait dans son verger de manguiers [1], elle fit atteler ses plus belles voitures, et sortit avec elles de la ville, assise elle-même dans une voiture, se rendant à son jardin. Après s'être avancée en voiture autant que le sol le permettait, * elle descendit de son char, et alla à pied à la 210
rencontre du Seigneur. Venue près de lui, elle le salua, s'as-

1. *Mahâvagga*, 6, 30, donne ici une version différente, portant : « Quand Âmrapâlî apprit que le Seigneur était arrivé à Koṭigrâma. »

sit à une distance respectueuse, et fut éclairée et réconfortée par lui d'un discours édifiant. Puis elle invita le Seigneur et sa suite à dîner pour le lendemain, et, après son consentement tacite, elle partit, en le saluant respectueusement.

Les Lichavis de Vaiçâlî, en apprenant que le Seigneur était arrivé [1], s'étaient aussi empressés de faire atteler les plus belles voitures, et de sortir de la ville, assis sur l'une d'elles. Quelques-uns d'entre eux étaient d'une couleur bleu-sombre, teintés en bleu-sombre, vêtus d'étoffes bleu-sombre, ornés de bijoux bleu-sombre ; d'autres, d'une couleur jaune, etc. ; d'autres, d'une couleur rouge, etc. ; d'autres encore d'une couleur blanche, etc. A ce moment, Âmrapâlî accrocha de sa voiture celle des jeunes Lichavis. Quand on lui en demanda la raison, elle déclara qu'elle avait invité le Seigneur pour le lendemain. « Eh bien, Âmrapâlî », dirent les Lichavis, « donne-nous ce dîner pour cent mille pièces d'or ». — « Non, messieurs, » répondit-elle, « même si vous me donniez tout Vaiçâlî, je ne pourrais vous offrir un si grand repas. » — Alors les Lichavis claquèrent des doigts, en s'écriant : « Petite mère nous a dépassés! petite mère a été plus fine que nous ! »

Pendant ce temps, les Lichavis ne cessaient de s'avancer. Dès que le Seigneur les vit venir de loin, il s'adressa aux moines, en disant : « S'il y en a parmi vous, moines, qui n'ont pas encore vu les dieux du Paradis, regardez donc le groupe des Lichavis ; regardez-les et concluez que le groupe des Lichavis est le groupe des dieux du Paradis. »

211 * Venus de la même manière qu'Âmrapâlikâ et reçus par le Seigneur, les Lichavis lui adressèrent la même invitation, qui ne fut pas acceptée, sur quoi ils s'éloignèrent en saluant respectueusement, en remerciant des paroles qui leur avaient été adressées.

1. D'après le *Mahâvagga* : à Koṭigrâma; d'après le *Mahâparin. Sutta* : « dans le jardin d'Ambapâlî. »

Lorsque la nuit fut passée, Âmrapâlî fit préparer dans son jardin les mets les plus exquis, et lorsque tout fut prêt, elle le fit dire au Seigneur, qui, suivi de ses moines, se rendit de bonne heure à l'endroit où l'hôtesse avait fait préparer le repas. A la fin du repas, Âmrapâlî prit la parole et dit : « Je donne ce jardin à la Congrégation, dont le Buddha est le chef ». Le don fut accepté par le Seigneur, qui, après avoir prononcé un discours édifiant, se leva et partit [1].

---

34. Maladie du Buddha. — Ânanda possédé par le Malin. — Tentation par le Malin. — Événements des derniers mois d'après la tradition septentrionale. — Récit des derniers jours d'après les notices méridionales. — Repas chez Cunda. — Dernière maladie. — Arrivée a Kusinârâ. — Instructions a Ânanda. — Conversion de Subhadra. — Mort. — Funérailles. — Partage des reliques.

Du jardin d'Âmrapâlî, le Seigneur se rendit au village nommé Bailva. C'est là que lui-même passa le temps de retraite, tandisque les moines logeaient dans les environs de Vaiçâlî.

* A Bailva, le Seigneur tomba très gravement malade, et ce 212
ne fut que grâce à la supériorité de son intelligence et à sa conviction que son œuvre n'était pas encore achevée qu'il put résister au mal. Dès qu'il eut regagné assez de forces pour pouvoir prendre du mouvement, il s'assit hors du couvent à un endroit ombragé, et parla avec Ânanda de sa fin prochaine. « Je suis vieux, maintenant, » dit-il entre autres propos, « très âgé ; j'ai atteint l'âge de 80 ans, Ânanda ;

1. Dans le *Mahâvagga*, 6, 30 suit immédiatement le départ du Buddha pour la salle du Belvédère, au Grand-Bois, près de Vaiçâlî. Ce récit ne se trouve que plus loin dans la version que nous suivons maintenant, celle du *Mahâparin. Sutta*, ainsi que le lecteur le verra dans la suite.

pareil à un vieux char, le corps du Tathâgata ne se traîne qu'à grand peine. Quand le Tathâgata, après la suppression des sensations, aura atteint la concentration inconditionnée de l'intelligence, son corps sera dans un état de repos bienheureux. A partir de ce moment, Ânanda, vous serez obligés, vous autres, pour le reste de votre vie, de tirer la lumière de vous-mêmes et de la Loi, de chercher votre salut dans vous-mêmes et dans la Loi. »

Un jour, le Buddha dit à Ânanda : « Prends une natte pour que nous puissions nous asseoir, Ânanda, et rendons-nous au sanctuaire Câpâla, afin d'y passer la journée. »

Venus près du sanctuaire, le Tathâgata s'assit et dit : « Charmant, Ânanda, est Vaiçâlî ; charmant, le sanctuaire Udayana ; de même le sanctuaire Gautamaka, et celui de Sattamba [1], de Bahuputrâ, de Sârandadâ et de Câpâla. Tout homme qui a étudié et s'est approprié les quatre parties de la puissance miraculeuse, peut, s'il le veut, prolonger son séjour [sur terre] pendant un Kalpa ou le reste d'un Kalpa.
213 * Le Tathâgata a étudié et s'est approprié ces forces miraculeuses ; il peut, par conséquent, prolonger son séjour pendant un Kalpa ou le reste d'un Kalpa. »

Malgré ces insinuations si claires du Seigneur, Ânanda ne put les comprendre, et il ne dit pas : « Restez, Seigneur, pendant un Kalpa ! restez, Sugata, pour l'utilité, le salut et le plaisir des hommes et des dieux » parce que Mâra s'était emparé de son esprit. Le Seigneur répéta ses paroles une seconde, une troisième fois, mais Ânanda se tut. Alors le Seigneur dit : « Va, Ânanda, et fais ce que tu crois devoir faire ». Et le disciple se leva, salua respectueusement le Seigneur, et s'assit à quelque distance au pied d'un arbre.

Bientôt Mâra, le Malin, parut et dit : « Éteignez-vous,

1. Sanscr. Saptâmra.

Seigneur! éteignez-vous, Sugata! le moment est venu. » Mais le Seigneur refusa [1] et déclara que lui, le Tathâgata, ne s'éteindrait complètement qu'au bout de trois mois.

Pendant que le Seigneur séjournait dans le sanctuaire Câpâla, il se délivra du désir de vivre plus longtemps. Et voilà qu'un terrible tremblement de terre et le bruit de tambours célestes accompagnèrent cet événement important. A cette occasion, le Maître renseigna Ânanda sur les huit causes des tremblements de terre et sur d'autres sujets ; il raconta comment Mâra, le Malin, avait voulu, déjà autrefois, sous le Banian des Chevriers, amener le Tathâgata à s'éteindre, et comment Mâra venait de renouveler cet effort dans le sanctuaire de Câpâla. Alors seulement Ânanda adressa au Seigneur la requête de rester encore durant un Kalpa, pour l'utilité, le salut et le plaisir des hommes et des dieux, mais le Tathâgata répondit qu'Ânanda avait laissé passer le moment favorable, et qu'il ne devait, par conséquent, ne s'en prendre qu'à lui-même si sa requête, répétée jusqu'à trois fois ne pouvait être accueillie.

Ensuite, le Tathâgata partit avec Ânanda pour le Grand-Bois *, et s'établit dans la salle du Belvédère. Il fit convoquer 214
les moines par son disciple fidèle et prononça un discours devant eux, dans lequel il les exhorta à observer fidèlement dans la pratique ce qu'il leur avait enseigné. Il leur communiqua en outre qu'au bout de trois mois, le Tathâgata s'éteindrait complètement.

Quelque temps après, le Tathâgata, avec une grande suite de moines se rendit à Bhâṇḍagrâma, et autres villages, où il répéta partout ses leçons dans les mêmes termes, jusqu'à

1. De la même façon que plus haut, p. 78.

ce qu'il fût venu à Bhoganagara. Là aussi il séjourna pendant quelque temps, instruisant les moines. De Bhoganagara, il se rendit à Pâvâ.

Nous interrompons ici la marche du récit, afin de donner les points principaux de la tradition septentrionale [1].

Ayant atteint l'âge de 80 ans, le Seigneur passa le temps de retraite dans le pays des Vṛjis, dans le Bois Çinçapâ, au nord du Bois de Bambous. Là, il tomba gravement malade, mais se rétablit. Après sa guérison, il se rendit accompagné d'Ânanda, au pays des Mallas, qui lui donnèrent l'hospitalité pendant un mois. Sur la route entre Kuçinagara et la rivière Hiraṇyavatî, il donna une preuve de force merveilleuse en lançant en l'air et en réduisant en poussière un énorme bloc de pierre, qu'on s'était en vain efforcé de remuer pendant 29 jours. Par ce miracle, il convertit 500 Mallas.

Le Seigneur dit à Ânanda : « Dans quelque temps, Ânanda,
215 j'atteindrai le Nirvâṇa dans le bois des deux arbres-Sâl. * De là il se rendit au Pic du Vautour, et de là il vola à travers les airs, vers un pays situé dans l'extrême Nord.

Vers cette époque, mourut Çâriputra, et peu de temps après lui son compagnon inséparable, Maudgalyâyana [1]. Avec l'assentiment du Seigneur, Anâthapiṇḍika consacra un sanctuaire à la mémoire de Çâriputra.

Ce fut vers ce temps là, que le Seigneur vit un jour jouer sur un fumier le brahmane Kauṇḍinya, revenu au monde sous forme d'un enfant. En voyant le Buddha, l'enfant devint croyant et offrit une poignée de terre, sur quoi le Maître dit à Ânanda : « Ce garçon, Ânanda, cent ans après ma mort, deviendra Açoka, qui bâtira en honneur de mes reliques, autant de sanctuaires, que cette poignée contient de grains de sable ».

1. Schiefner, 289.

1. Même récit chez Bigandet, II, 26, 55, où cette mort est représentée comme très tragique.

Comme le Seigneur, résolu à disparaître, avait remarqué que Kâçyapa était capable d'assumer les fonctions de docteur, et qu'Ânanda, au contraire, était plutôt fait pour conserver le trésor des traditions, il dit à Kâçyapa : « Remplis ton rôle de docteur, et ne disparais pas avant que Madhyântika [2] soit devenu moine. Ordonne lui de convertir le Nâga Hulunṭa, de s'établir au Kashmir, * et d'y acclimater 216
la doctrine. Et toi, Ânanda, transmets la doctrine à Çâṇavâsika et ordonne lui de convertir Nâṭa et Bhaṭa, les princes des Nâgas; ne disparais pas, avant d'avoir transmis la doctrine à Upagupta et dis lui qu'il ne disparaisse pas avant d'avoir transmis la doctrine à Dhîtika et de lui avoir dit qu'avant sa disparition, il transmette la doctrine à Kâlika. » Kâçyapa et Ânanda promirent d'agir conformément à la parole du Maître.

Après que le Seigneur eut jeté un dernier regard sur Vaiçâlî, il se rendit, en traversant les villages des Vṛjis, au pays des Mallas, et au bois Çinçapâ, situé au Nord de Bhogagrâma. Et voilà que les limites extrêmes de l'horizon semblèrent enflammées, la terre trembla, des météores tombèrent. Ce furent les signes de la disparition prochaine du Seigneur.

Entre le pays des Vṛjis et la rivière Hiraṇyavatî, le Buddha commença à se sentir fatigué dans le dos et se coucha sur son vêtement, plié de manière à former un coussin [1]. Un Pukkasa [2] originaire du pays des Mallas lui donna deux vêtements de coton. Dès que le Seigneur les eut revêtus, sa couleur devint brillante. « Vois, Ânanda, » dit-il, « le soir où je devins un Buddha j'avais cette couleur, et au moment d'atteindre le Nirvâṇa, je l'ai de nouveau. »

Arrivés aux bords de la Hiraṇyavatî, le Seigneur prit un bain et traversa alors le fleuve. Entre la rivière et le pays de

2. Nous reviendrons sur ce personnage dans le livre IV.

1. Nous avons vu ces mêmes détails plus haut, à propos de la disparition de Devadatta.

2. Nom donné à des hommes d'une classe inférieure.

217 Kuçi, les douleurs dans le dos recommencèrent. * Alors il se rendit au bois des deux arbres Sâl, entre Kuçinagara à l'Ouest et la Hiranyavatî à l'Est. Là il s'assit et s'endormit. Immédiatement, toutes les herbes et tous les arbres se courbèrent devant lui, les bêtes et les oiseaux se turent, le soleil et la lune s'obscurcirent, la terre trembla. Ânanda demanda : « Pourquoi disparaissez-vous ici, en dédaignant les six villes? » — « Ânanda », répondit le Buddha, « ne parle pas ainsi. C'est ici que les 6 Buddhas [1] venus avant moi ont quitté leur corps, et moi, septième, je fais de même. » Se lamentant, Ânanda s'écria, placé à côté de son Maître : « L'œil du monde, au moment où il s'éteint, est plus grand qu'auparavant [2] », et la poitrine haletante il s'en alla ailleurs.

Enfin parut le 15e jour, où le Seigneur devait mourir. De tous les dons que les dieux, les hommes, etc., lui apportaient, il n'accepta que le dernier régal que lui offrit Cunda, le fils du maître de danse de Kuçinagara. En outre, il guérit d'une maladie Ajâtaçatru, qui était venu le trouver dans ce but; consola Indra, désespéré parce qu'après la mort du Buddha il ne voyait aucun moyen de se défendre contre les démons de la nuit; et adressa également des paroles réconfortantes à Râhula, qui, sur l'avertissement du Jina du Nord-Est, était venu à la hâte pour être témoin des derniers moments de son père. A la question d'Ânanda, de quelle façon il voulait qu'on célébrât ses funérailles, il répondit : « comme celles d'un Cakravartin [3] ».

1. Le soleil, lui aussi, est considéré par les Indiens comme un des *grahas*, planètes. Les six hérésiarques avaient donc raison, quand ils soutenaient (plus haut, p. 153), qu'eux aussi ils étaient des Buddhas. D'après le dogme ecclésiastique il en est autrement. Nous reviendrons plus tard sur les sept Buddhas officiellement reconnus.

2. D'après une illusion d'optique bien connue, le disque solaire nous semble plus grand quand il est près de l'horizon que quand il est placé plus haut sur la voûte céleste.

3. C'est-à-dire Maître du monde; au fond on veut dire « celui qui lance le disque », « celui qui fait tourner la roue céleste », c'est-à-dire Vishṇu.

* Le dernier événement important avant la mort du Ta- 218
thâgata, fut la conversion de Subhadra, moine âgé de 120 ans, et qui demeurait au Nord, près du lac Anavatapta. Voyant que le bois de figuiers, près de sa maison, avait vieilli, il se dit : « Maintenant que je vais mourir, ce bois aussi devient vieux. » Mais, mieux instruit à cet égard par une divinité, qui lui fit connaître que ce signe présageait la fin prochaine du Buddha, il se rendit au bois des arbres Sâl, et y rencontra Ânanda. Or, ce vieillard avait été, pendant 500 générations, le père du Seigneur, et, pour cette raison, celui-ci le fit paraître devant lui, et le convertit, sur quoi Subhadra devint Grand-Maître, et disparut encore avant le Buddha.

Le Seigneur montra la couleur dorée de son corps, s'éleva dans l'air jusqu'à une hauteur de sept petites brasses, dit sept fois : « voyez cette couleur d'or de mon corps; maintenant je disparais. » — Il répéta cela jusqu'à 24 fois, et prononça son dernier sermon.

Maintenant nous retournons à la tradition méridionale, pour reprendre le fil du récit là où nous l'avons laissé.

A Pâvâ le seigneur établit sa demeure dans le jardin de manguiers appartenant à Cunda le forgeron. Dès que Cunda eut appris que le Seigneur se trouvait dans son jardin, il alla le voir et l'invita à dîner pour le lendemain, avec la Congrégation ; cette invitation fut acceptée en silence. Le lendemain, au grand matin, le forgeron fit préparer des mets exquis * 219
et aussi du porc rôti en grande quantité. Le seigneur étant venu et ayant pris place, il dit à Cunda : « Vous ne donnerez qu'à moi le rôti de porc que vous avez préparé ; quant aux autres mets, vous les donnerez à la Congrégation. » — Le repas fini, il demanda à Cunda d'enterrer dans un trou le reste du rôti, vu qu'aucun être dans l'Univers, sauf le Tathâgata, ne pouvait supporter cette nourriture.

Après que le Seigneur eut mangé le rôti du Cunda, il tomba gravement malade : il eut une diarrhée sanguinolente et ressentit des douleurs mortelles. Il se reprit cependant et partit, accompagné par Ânanda, pour Kusinârâ [1]. Voulant se reposer, en route, sous un arbre, il dit à son disciple : « Viens, Ânanda, plie mon vêtement, afin que je puisse m'asseoir ; je suis fatigué. » Quelque temps après, il pria Ânanda de chercher de l'eau potable. Comme l'eau dans le ruisseau voisin était trouble, Ânanda fit des objections, et demanda s'il ne ferait pas mieux d'aller chercher de l'eau dans la rivière Kakutsthâ, mais le Maître renouvela son ordre, sur quoi le disciple fit ce qu'on lui avait dit, et remarqua à son grand étonnement que l'eau du ruisseau était devenue claire.

A ce moment, un Pukkasa du pays des Mallas [2], qui avait été autrefois un élève d'Arâla Kâlâma, vint voir le Seigneur, et raconta à celui-ci comment Arâla Kâlâma avait jadis donné une preuve admirable de concentration spirituelle. Alors le Buddha donna une preuve de sa propre concentration spiri-
220 tuelle, qui dépassa de beaucoup celle d'Arâla. * Le Pukkasa, ravi de ce qu'il avait entendu, prononça immédiatement la confession de foi comme laïque, fit apporter une paire de vêtements de couleur d'or, et les offrit humblement au Seigneur. Celui-ci se fit couvrir d'un de ces vêtements et Ânanda de l'autre [1]. Après avoir été réconforté et fortifié par un sermon, le Pukkasa s'éloigna avec un salut respectueux.

Dès que l'homme fut parti, Ânanda fit étendre les vête-

1. Nous donnons ici la forme du pâli, n'étant pas sûr que la forme sanscrite Kuçinagara soit exacte.

2. Voir plus haut, p. 216 note. Chez Bigandet, II, 37, l'honnéie Pukkasa est devenu un « prince Pukkasa ».

1. Ceci est en désaccord, non seulement avec la tradition septentrionale résumée plus haut, mais encore avec le *Mahâparin. S.* lui-même, dans lequel il est dit « que le Maître, couvert des deux vêtements de couleur dorée que le Pukkasa avait envoyé chercher, semblait d'une couleur dorée ».

ments sur le corps du Seigneur, qui se mit à luire comme un feu ardent. Comme le disciple manifesta son étonnement à ce sujet, le Maître répondit : « A deux époques, Ânanda, la peau du Tathâgata a une couleur particulièrement claire et blanche. A quelles époques? Pendant la nuit dans laquelle il arrive à la sagesse suprême et pendant la nuit dans laquelle il passe définitivement dans l'état du Nirvâṇa absolu. Aujourd'hui même, Ânanda, pendant la dernière veillée de la nuit, à Kusinârâ, près de l'Upavartana (c'est-à-dire » la place, le point), « dans le bois de Sâllas du pays des Mallas, entre deux arbres Sâlla, aura lieu l'extinction finale du Tathâgata. Partons pour la rivière Kakutsthâ. »

Accompagné d'une grande foule de moines, le Seigneur partit pour la Kakutsthâ, prit un bain, se dirigea vers le jardin de manguiers et ordonna au vénérable Cunda [2] de plier son vêtement, vu qu'il désirait prendre du repos. On satisfit au désir du Maître fatigué, et il s'endormit couché sur le côté droit, un pied croisé sur l'autre, comme dort un lion. Éveillé de son sommeil, il adressa la parole à Ânanda et lui déclara que Cunda, le forgeron, bien loin d'avoir commis une faute en lui servant ce repas, avait, ce faisant, accompli un acte méritoire *. En effet, de tous les repas offerts au 221
Tathâgata, deux étaient particulièrement méritoires : celui qui lui avait été donné par Sujâtâ, immédiatement avant qu'il atteignît la dignité de Buddha, et ce dernier repas préparé par Cunda.

Ensuite, le Seigneur passa, avec ses disciples, sur l'autre rive de la Hiraṇyavatî et se rendit à Kusinârâ. Arrivé là, il demanda à Ânanda de lui préparer un lit de repos, dont la tête serait placée vers le Nord, entre les deux arbres Sâlla. Fatigué, il s'étendit sur ce lit, se couchant sur le côté droit et croisant un pied sur l'autre, comme un lion.

2. Dit aussi Cundaka; en apparence, c'est un autre personnage que le forgeron.

A ce moment solennel, les deux arbres Sâlla produisirent, bien que ce ne fût pas la saison, des fleurs et des fruits, et en laissèrent tomber, pour l'honorer, sur le corps du Tathâgata; des fleurs célestes du paradis et de la poudre de santal céleste tombèrent du ciel; une musique céleste se fit entendre et des chœurs célestes se montrèrent dans l'air, en l'honneur du Tathâgata.

Alors le Seigneur déclara à Ânanda qu'il ne se sentait nullement honoré ou glorifié par ces hommages, mais qu'il était honoré et glorifié toutes les fois qu'un religieux ou une religieuse, qu'un laïque homme ou femme, observait ses commandements et vivait vertueusement. Par conséquent, ses disciples devaient s'exercer à observer ces commandements et à vivre vertueusement.

A ce moment, le vénérable Upavâna se plaça devant le Seigneur, en agitant un éventail [1]. Le Seigneur le chassa, disant : « Va-t-en, moine; ne te mets pas devant moi. » Ananda exprima son étonnement à ce sujet, Upavâna ayant été depuis si longtemps le serviteur personnel du Seigneur et toujours attaché de près à sa personne : pourquoi le Seigneur le chassait-il à ses derniers moments? Son étonne-
222 ment cessa, * lorsque le Seigneur lui déclara que des Dieux, en nombre infini, s'étaient réunis pour assister aux derniers moments du Tathâgata, et que la présence de ce moine d'un rang élevé, qui s'était placé devant le Tathâgata, les empêchait de voir le Seigneur lors de sa disparition.

Ensuite, le Seigneur parla avec Ânanda des pèlerinages à faire aux lieux saints. « Il y a quatre lieux », — dit-il à peu près — « qu'un bon croyant doit visiter et honorer avec un sentiment de sanctification : 1° l'endroit où le Tathâgata est

1. Bigandet. II, 49, lit Upalavana, et fait dans sa 3e édition du personnage une religieuse, confondant le nom avec Uppalavaṇṇâ; dans la 1re édition, il considérait — et à bon droit, ainsi que le prouve le *Mahâparin. Sutta* — le personnage comme un moine. Le nom est évidemment altéré dans le texte birman.

né ; 2° celui où il s'est éveillé à la science parfaite ; 3° celui où il a prêché pour la première fois le Dharma suprême ; 4° celui où il est entré dans l'état final de Nirvâṇa. Tous ceux qui visitent ces lieux saints dans des dispositions pieuses viendront après leur mort dans le ciel. »

Ânanda adressa au Seigneur les questions suivantes : « Comment devons-nous nous conduire à l'égard des femmes ? » — « Ne pas les voir, Ânanda. » — « Mais quand on les voit, que faire ? » — « Ne pas leur parler, Ânanda. » — « Et quand on est obligé de leur parler, que faire ? » — « Alors il faut s'armer de circonspection, Ânanda. »

Ensuite Ânanda demanda de quelle façon les moines devraient traiter le corps du Tathâgata. « Ne te soucie pas, Ânanda », fut la réponse, « des honneurs qu'on rendra au corps du Tathâgata, mais attache-toi au bien avec un zèle infatigable. Il y a assez de gens sensés parmi les barons, les brahmanes et les bourgeois, qui croient au Tathâgata et qui auront soin de ses honneurs funèbres. » — « Comment feront-ils donc ? » demanda le disciple. — « Ils traiteront », fut la réponse, « le corps du Tathâgata comme celui d'un souverain du monde. Ils envelopperont le corps d'abord d'un linge neuf, puis d'un morceau de coton et répéteront cela cinq cents fois ; ensuite, ils le mettront dans un sarcophage de métal [1], contenant de l'huile *, qu'ils recouvriront 223
d'un autre sarcophage de métal ; ils élèveront ensuite un bûcher de toutes sortes de matières odoriférantes ; ils y brûleront le corps du souverain et élèveront enfin à un carrefour un tumulus voûté pour le souverain. C'est ainsi que seront célébrées les funérailles du Tathâgata. » A cette instruction, le Seigneur ajouta encore : que quatre personnes avaient droit à un tumulus après leur mort : un Tathâgata parfait ; un Pratyekabuddha ; un Disciple du Tathâgata ; et un souve-

1. D'après Hiuen Thsang, dans Stan. Julien, *Voyages des Pèlerins bouddhistes*, II, 343, le cercueil était *en or*. Le même détail est donné par le commentaire sur le *Parinibb. Sutta*.

rain du monde [1]. Il ne manqua pas de déclarer expressément que tous ceux qui feraient preuve d'une dévotion pieuse pour ces sortes de collines funéraires (stûpas), gagneraient le ciel.

Après cette conversation, Ânanda eut l'âme attristée en pensant qu'il avait encore à apprendre tant de choses et que le bon Maître s'endormirait bientôt du sommeil de la mort. Il entra au couvent et pleura, tandis qu'il se retenait à la balustrade. « Où est Ânanda ? » demanda le Seigneur. Quand on lui dit qu'Ânanda venait de rentrer, le Maître le fit venir et lui dit des paroles d'encouragement : « Ne sois pas attristé, Ânanda ; ne t'ai-je pas enseigné nettement que nous devons nous séparer de tout ce qui nous est cher et aimé ? Si tout ce qui est né et composé est périssable, il est déraisonnable de vouloir que quelque chose de semblable ne périsse pas. Tu as servi le Tathâgata longuement, fidèlement et honnêtement ; tu as acquis ainsi du mérite. Applique-toi et tu seras bientôt délivré du virus des passions. »

Ensuite, le Seigneur adressa la parole aux moines, pour leur révéler que tous les Sages parfaits avaient eu, dans le passé, leur serviteur attaché à leur personne, aussi fidèle qu'Ânanda. Cela aurait également lieu pour les Sages de l'avenir. Puis il s'étendit en louanges sur Ânanda, qui était sensé et possédait quatre propriétés remarquables. En effet, toute réunion de moines qu'Ânanda visitait, était ravie de
224 son extérieur * et de la façon dont il prêchait le Dharma ; tous, tant qu'il parlait, ne pouvaient se rassasier de l'entendre. Il en était de même de chaque réunion de religieuses. Or, un souverain du monde possède également ces quatre propriétés singulières : il produit par son extérieur et ses paroles le même effet qu'Ânanda sur une réunion de barons, de brahmanes, de bourgeois et d'ascètes.

1. Il est évident que de telles sépultures sacrées avaient été érigées déjà depuis des milliers d'années en l'honneur des Buddhas plus anciens, etc.

Le Maître ayant parlé, Ânanda dit : « Seigneur, qu'il vous plaise de ne pas entrer dans le repos éternel dans cette localité insignifiante, écartée. Il y a d'autres grandes villes, comme Campâ, Râjagṛha, Çrâvastî, Sâketa, Kauçâmbî et Benares [1], où demeurent beaucoup de chevaliers riches, de brahmanes et de bourgeois, qui aiment le Tathâgata et auront soin de ses funérailles solennelles. » — « Ne parle pas ainsi, Ânanda, reprit le Maître. Jadis régnait ici un prince puissant et juste, Sudarçana le Grand. Cette même localité de Kusinârâ était sa capitale, aussi riche, florissante et peuplée d'hommes que la ville des dieux, Âlakamandâ [2], est riche, florissante et peuplée de génies. Rends-toi, Ânanda, à Kusinârâ * et dis aux Mallas qui y demeurent que dans la der- 225
nière veillée de la nuit aura lieu l'extinction du Tathâgata. »

Ânanda exécuta l'ordre qui lui était donné. Arrivé à la ville, il trouva les Mallas, pour une raison ou pour une autre, réunis à l'hôtel de ville. Il les avertit du prochain Nirvâṇa définitif du Tathâgata, et les exhorta à ne pas tarder à venir, s'ils ne voulaient s'en repentir plus tard. En apprenant cette triste nouvelle, les Mallas, hommes et femmes, s'abandonnèrent à la douleur et se hâtèrent vers le bois de Sâlas, pour ne pas venir trop tard. Ânanda, comprenant qu'il serait trop long de les présenter un par un, les groupa par familles et les laissa ainsi présenter au Seigneur leurs humbles hommages.

Vers ce temps demeurait à Kusinârâ un moine, nommé Subhadra. Apprenant quel événement allait se passer, il résolut de se laisser instruire de telle façon par « l'ascète Gautama » que tout doute (et désir) cesserait chez lui, car il avait la ferme persuasion que « l'ascète Gautama » était capable de le faire. Il se rendit au bois de Sâlas et commu-

1. Ces six villes sont aussi mentionnées dans la tradition septentrionale, plus haut, p. 217.

2. Sanscrit : Alakâ, résidence de Kubera, dieu de la richesse et surveillant de la région du Nord.

niqua son désir à Ânanda. Celui-ci repoussa sa demande en disant : « Non, Subhadra, cela est impossible ; ne gêne donc pas le Tathâgata, le Seigneur est fatigué ». Cette scène se répéta jusqu'à trois fois ; quand le Seigneur entendant la dispute, ordonna à Ânanda d'admettre Subhadra près de lui. Arrivé en présence du Seigneur, après l'échange des compliments habituels, Subhadra raconta que les principaux chefs de secte, comme Pûraṇa Kaçyapa et les cinq autres professaient chacun une doctrine conforme à son propre système, mais qu'ils n'étaient pas d'accord entre eux, et que quelques-uns admettaient tels dogmes et rejetaient tels autres. Le Seigneur lui répondit qu'on pouvait laisser ces dogmes de côté et qu'il était prêt à instruire Subhadra dans la Loi. « Toute discipline légale », dit-il, « où manque la noble octuple voie » ne possède pas non plus de premier, de se-
226 cond, de troisième, de quatrième ascète [1]. * Dans cette discipline légale (c'est-à-dire dans la mienne) se trouve la « noble octuple voie » ; dans celle-ci, on a un premier, un second, un troisième, un quatrième ascète. Vaines sont les disputes avec d'autres ascètes ; que les moines mènent une vie vertueuse, et il y aura toujours des grands maîtres en nombre suffisant.

J'étais âgé de vingt-neuf ans, Subhadra,
Lorsque je devins moine, recherchant la sainteté.
Il y a plus de cinquante ans, Subhadra,
Depuis que je suis devenu moine,
Me mouvant sur le terrain de la règle légale,
En dehors duquel il n'y a pas d'ascète.

Subhadra fut tellement ravi de la forme particulièrement claire et compréhensible que le Seigneur avait donnée à l'exposé de la Loi, qu'il fit la confession de foi et demanda à être admis à prononcer ses vœux. Bien que régulièrement le

1. On explique ces expressions comme s'il y avait : « ascète de 1er, 2e, 3e, 4e rang ».

converti d'une autre secte doive attendre quatre mois avant de pouvoir être admis dans l'ordre, Subhadra fut dispensé de ce temps d'épreuve, et, sur l'ordre du Seigneur, il fut admis dans l'ordre par Ânanda. Subhadra fut ainsi le dernier des disciples qui eussent vu le Seigneur face à face [1].

Pendant ces derniers moments, le Seigneur donna à ses disciples quelques préceptes sur la manière dont ils devraient se conduire entre eux ; il dit à la fin : « Maintenant, moines, je n'ai plus à vous dire que ceci : toutes choses composées [2] sont exposées à la vieillesse ; travaillez infatigablement. » Ce fut la dernière parole du Tathâgata [3].

* Sur ce, le Seigneur entra dans le premier état de méditation ; s'élevant plus haut, il entra dans le second ; de là dans le troisième ; de là dans le quatrième ; de là il s'éleva jusqu'au point de vue de l'infinité du monde ; de là jusqu'à celui de l'infinité de la connaissance ; de là jusqu'à celui du néant ; de là jusqu'à celui du non-conscient et pourtant non inconscient ; de là à celui de la suppression du sens de la conscience [1]. 227

Alors Ânanda dit à Anuruddha : « Le Seigneur a rendu le dernier soupir, Anuruddha. » — « Non, Ânanda, le Seigneur n'a pas rendu le dernier soupir ; il a atteint le point de vue de la suppression du sens de la conscience. »

1. D'après le récit des Bouddhistes du Nord, chez Schiefner, 293, il meurt immédiatement après être devenu grand-maître. Hiuen Thsang donne le même détail, *Voyage des pèlerins bouddhistes*, II, 339.

2. Nous reviendrons à l'instant sur ces termes.

3. Hiuen Thsang, dans *Voy. des Pèl. Bouddh.*, I, 341, donne ainsi les dernières paroles du Seigneur à la foule assemblée : « Ne dites pas que le Tathâgata se plonge pour toujours dans le Nirvâṇa. Le corps du Dharma subsistera éternellement, à l'abri de tout changement. Il faut renoncer à la paresse et chercher les moyens de salut. »

1. * Tous ces états successifs sont représentés d'une façon concrète comme des mondes ou cieux ; nous y reviendrons plus tard.

Ensuite, le Seigneur s'élevant du point de vue de la suppression du sens de la conscience, vint à celui du non-conscient et pourtant non-inconscient ; de là à celui du néant ; de là à celui de l'infinité de la connaissance ; de là à celui de l'infinité du monde ; de là, il vint au quatrième état de méditation ; de là au troisième ; de là au second ; de là au premier ; de là au second ; de là au troisième ; de là au quatrième ; s'élevant du quatrième état de méditation, le Seigneur entra au Nirvâṇa final[2].

Au même moment il y eut un terrible, épouvantable tremblement de terre et l'on entendit le bruit des tambours célestes.

Au même moment, Brahma prononça l'hymne :

Tous les êtres du monde vont abandonner leur corps,
Maintenant qu'un tel docteur, incomparable dans le monde,
Le puissant Tathâgata, le parfait sage, est entré dans le repos éternel.

Et Indra prononça l'hymne :

Non durables, hélas, sont toutes les créatures,
Soumises à la loi de la naissance et de la destruction,
Après qu'elles sont nées, elles sont supprimées ;
Leur extinction est bienheureuse.

228 * Anuruddha et Ânanda, eux aussi, prononcèrent des vers de circonstance.

Ceux d'entre les moines qui étaient encore soumis à l'empire des passions, s'abandonnèrent à la tristesse et donnèrent des signes de deuil, mais les autres montrèrent une résignation calme, convaincus comme ils étaient, que les

2. Chez Schiefner, 293, on trouve des détails remarquables sur les derniers moments du Seigneur. « Le Seigneur montra la couleur d'or de son corps ; s'élevant jusqu'à une hauteur de sept brassées au-dessus de son siège, il dit sept fois : « Contemplez la couleur d'or de mon corps. Maintenant, je disparais de l'existence. » Il répéta cela vingt-quatre fois et prononça ensuite son dernier sermon. »

créatures ne sont pas durables. Anuruddha prononça devant les moines une allocution de circonstance, en s'adressant en premier lieu à Ânanda.

Après qu'Anuruddha et Ânanda eurent passé le reste de la nuit (et : du matin) en conversations spirituelles, Anuruddha ordonna à Ânanda de se rendre à Kusinârâ, afin d'avertir les Mallas qui y demeuraient de la mort du Seigneur.

A ce moment, les Mallas, pour une raison ou pour une autre, étaient réunis à l'hôtel de ville. En apprenant la nouvelle qu'Ânanda leur apportait, tous, hommes et femmes, s'abandonnèrent à la tristesse et donnèrent de grands signes de deuil.

Immédiatement, les Mallas donnèrent des ordres à leurs serviteurs, pour qu'ils apportassent des parfums, des guirlandes et aussi des instruments pour exécuter de la musique de danse. Cela fait, ils se rendirent au Bois de Sâllas, où reposait le corps du Seigneur. Avec des danses, des chants, de la musique, des guirlandes et des parfums ils manifestèrent leur respect pour le corps *, dressèrent des tentes, arran- 229
gèrent des guirlandes de fleurs et passèrent ainsi la journée.

Les fêtes durèrent pendant une semaine. Le septième jour, huit des Mallas les plus considérables portèrent le cadavre à un de leurs sanctuaires situé à l'Est de la ville, et nommé Mukuṭa-bandhana (c'est-à-dire « bandeau du diadème »). A la question comment il faudrait traiter le corps du Tathâgata, Ânanda répondit : « comme celui d'un souverain du monde », et il donna des indications sur la façon dont il faudrait agir pour que cela eût lieu conformément à ce que le Seigneur lui avait dit. Immédiatement, ces indications furent suivies [1].

1. Après que le corps du Tathâgata eût été déposé dans le cercueil, Anuruddha s'éleva au palais des dieux et apporta à Mâyâ la nouvelle de la mort de son fils. Immédiatement, elle se rendit, accompagnée d'une suite nombreuse de créatures célestes, à l'endroit entre les deux arbres Sâlla, et s'y livra à de bruyantes manifestations de douleur. « C'en est fini du bonheur des hommes et des dieux », s'écria-t-elle, « l'œil du monde est éteint. » Alors,

A ce moment, Mahâ-Kâçyapa voyageait de Pâvâ à Kusinârâ, suivi d'une foule de cinq cents moines. Au moment où il se reposait sous un arbre, il vit venir de loin un Âjîvaka, qui se rendait de Kusinârâ à Pâvâ, une fleur du paradis à la main. Kâcyapa lui cria de loin : « Vénérable Seigneur, avez-vous vu mon maître ? » — « Oui, cher Seigneur », répondit l'Âjîvaka ; « l'ascète Gautama est mort il y a juste une semaine, c'est pourquoi j'ai apporté cette fleur du paradis. » Il raconta, en outre, que quelques moines, qui étaient encore capables d'éprouver des émotions, se livraient à des manifestations de douleur, les autres non.

Vers ce moment, un moine âgé, nommé Subhadra prit place dans l'assemblée [2] et dit aux moines : « Ne vous affligez pas! nous sommes délivrés du Grand Moine. Nous étions opprimés, étant obligés d'entendre toujours dire :
230 * « Ceci vous convient », ou « ceci ne vous convient pas ». Mais maintenant nous ferons ce que nous voulons, et ce que nous ne voulons pas faire, nous ne le ferons pas [1] ».

Ensuite, Kâçyapa rappela aux moines les sages paroles du Maître, qu'il faut se séparer de tout ce qu'on aime, etc.

A ce moment, trois des Mallas les plus considérables se préparèrent à allumer le bûcher [2], mais ils échouèrent. Cela

par la puissance divine du Tathâgata, le cercueil s'ouvrit de lui-même, tandis que le mort se redressa et dit à sa mère, d'une voix douce : « Tu as été bien bonne de venir ici de si loin. Vous tous, qui observez la Loi, cessez de vous livrer tellement à la douleur. » C'est ce que raconte Hiuen Thsang, *Voy. des Pèl. Buddh.*, II, 343.

2. Ceci n'est pas bien d'accord avec ce qui a été raconté plus haut, p. 225, à moins que le Subhadra actuel ne soit un autre que celui mentionné dans ce récit. Le même récit se retrouve littéralement dans le *Cullavagga*, II, 1; il y est placé à une époque un peu plus tardive.

1. Les paroles de Subhadra semblent ici très déplacées. Dans le *Cullavagga*, pass. cité, Kâçyapa les cite afin d'avoir un argument de plus en faveur d'un concile. C'est ainsi qu'elles s'expliquent.

2. Le texte porte *âlimpeti* « frotter d'un onguent »; ce mot est probablement l'explication inexacte d'un prâkṛt *âlippeti* ou *âḍippeti*, sanscrit *âdîpayati*. De même *âlimpana* pour *âḍippana*, sanscr. *âdîpana* dans *Milinda-Pañhâ;* comp. la note de Trenckner sur ce passage.

tenait, ainsi que le leur expliqua Anuruddha, à ce que le bûcher du Seigneur ne s'enflammerait pas avant que Kâçyapa n'eût salué de la tête les pieds du Seigneur.

Les choses se passèrent, en effet, ainsi, et dès que Kâçyapa fut arrivé près du bûcher avec ses cinq cents moines et eut rendu hommage au Seigneur, le bûcher s'alluma de lui-même.

Après la crémation, les reliques furent portées par les Mallas de Kusinârâ à l'hôtel de ville, où elles furent gardées pendant une semaine, couvertes d'une coupole de lances et ceintes d'une clôture d'arcs et honorées par des danses, des chants, de la musique, des guirlandes et des parfums.

Dès que le roi du Magadha, Ajâtaçatru, eut appris que le Seigneur était entré à Kusinârâ dans le repos éternel, il envoya un ambassadeur, afin de demander aux Mallas de cette ville une part des reliques, se fondant sur ce qu'il était lui-même un Kshatriya, comme le Seigneur, et qu'il avait conçu le projet d'élever un *tumulus* (stûpa) en l'honneur de ces reliques.

La même demande fut faite par les Lichavis de Vaiçâlî, les Çâkyas * de Kapilavastu [1], les Bulis d'Allahappa, les Ko- 231
ḍyas de Râmagrâma et les Mallas de Pâvâ. Un brahmane du Veṭhadvîpa demanda lui aussi sa part, en qualité de brahmane.

Au premier abord, les Mallas de Kusinârâ ne voulaient pas satisfaire à ces demandes ; ils dirent aux foules réunies de moines et de laïques : « C'est sur notre territoire que le Seigneur est entré dans le repos éternel, et ce n'est pas notre intention de céder quelque chose des reliques. » Mais sur le conseil du brahmane Droṇa, qui fit comprendre aux Mallas l'indécence d'une querelle au sujet des reliques du Buddha, qui leur avait toujours prêché la tolérance, ils changèrent d'avis. Droṇa fut chargé de la répartition, tâche dont il s'acquitta volontiers, ne demandant pour lui-même

1. Ville qui venait d'être détruite.

que l'urne, au-dessus de laquelle il désirait élever un stûpa.

Les Mauryas de Pippalivana envoyèrent, eux aussi, un ambassadeur pour demander une part des reliques, mais la répartition avait déjà eu lieu, de sorte qu'ils durent se contenter des charbons de bois du bûcher [2].

Tous ceux qui avaient reçu une part des reliques exécutèrent leur projet et édifièrent dans leurs pays respectifs des chapelles funéraires. C'est ce que firent également Droṇa et les Mauryas, le premier pour l'urne, les seconds pour les charbons.

Il est dit dans une pièce de vers que les ossements (ou : le corps) du Tathâgata remplissent huit droṇas [3]. Sept de ces droṇas sont adorés dans le Jambudvîpa, un à Râmagrâma, par les princes des Nâgas [4]. Une dent canine est vénérée par les dieux ; une autre dans la ville des Gândhâras ; une troisième dans le royaume de Kaliṅga ; une quatrième par les princes des Nâgas.

2. Les traditions septentrionales s'accordent, pour le principal, avec ce qui est dit dans le texte ; *Asiatic Researches*, XX, 316.

3. Une certaine mesure de volume ; littéralement n seau, une cuve.

4. *Nâga* signifie « serpent », « esprit des eaux », « habitant des montagnes » et « éléphant ».

CHAPITRE II

Considérations sur la légende du Buddha

* Après avoir exposé, dans le chapitre précédent, la légende 232
avec assez de détail pour permettre au lecteur de se former une opinion personnelle, nous allons ici exposer notre propre opinion sur la nature véritable du Buddha.

Si l'on admet que la légende contient des éléments historiques, on doit en même temps, à moins de tomber dans une inconséquence, reconnaître qu'une grande partie des faits racontés, à commencer par la naissance miraculeuse, sont de pures fictions, mais des fictions d'une nature spéciale. A notre avis, ces fictions portent tout le caractère de mythes, représentatifs de phénomènes naturels.

Dès que l'on a acquis la conviction que les faits mentionnés dans la légende sont de tout point véridiques, on arrive nécessairement au résultat que la vérité indéniable de la légende, sauf quelques détails insignifiants, * n'est pas 233
celle de l'histoire, mais celle de la mythologie de la nature, ce qui revient à dire que le Buddha de la légende est une image mythique, qui n'a plus rien de commun avec le fondateur historique de la secte, supposé que celui-ci ait existé.

En parlant de mythes, nous n'entendons pas par là des contes inventés à plaisir, mais de vrais mythes de la nature, dont la vérité, tout en étant d'essence différente, n'est pas inférieure à la vérité historique. Quelle que soit la valeur de l'histoire de certains individus, de certains États, de certains

peuples, elle est inférieure en certitude à la mythologie, car les faits historiques ne se répètent jamais, ne peuvent donc jamais être mis à l'épreuve, tandis que les phénomènes naturels, qui forment le sujet de la poésie mythique, se répètent continuellement et régulièrement. Nous avons, il est vrai, fait peu de progrès encore dans le déchiffrement du langage spécial de la mythologie, et nous pouvons en comprendre les termes à contre-sens, comme ceux de toute langue nouvelle pour nous, mais si l'on a une fois saisi le sens, on a aussi les moyens de prononcer un jugement décisif sur l'exactitude ou l'inexactitude des représentations poétiques de phénomènes naturels, ce qui n'est pas toujours le cas, loin de là, quand il s'agit de faits historiques.

L'existence d'éléments mythiques dans l'histoire du Buddha est à peu près universellement reconnue, bien qu'il y ait de grandes divergences d'opinion sur la part plus ou moins grande de la mythologie dans la formation de la légende.

Il est indéniable que le Buddha, tel qu'on nous le dépeint, présente les traits, tantôt d'un homme, tantôt d'un dieu. En effet, il est le plus haut placé des dieux, comme lui-même le déclare, en parlant de lui-même. S'il est représenté sous forme humaine, cela va de soi : il en est de même de tous les autres dieux. Il est homme, c'est-à-dire : mortel, et en même temps dieu, comme tous les autres dieux. Les dieux sont immortels, en tant qne leur nature est inaltérable ; mais mortels, en tant qu'ils sont nés, ont père et mère, engendrent des enfants, etc. Tout ce qui naît, doit un jour mourir : c'est là une thèse fondamentale, non seulement du Bouddhisme, mais de tout paganisme, dans l'Inde ou en Europe. Chaque jour, chaque année, chaque nouvelle période du monde, le soleil naît et meurt : à ce point de vue il est mortel. Mais le même dieu est censé avoir toujours fait ainsi
234 et devoir le faire à l'avenir : * les Buddhas sont innombrables. A ce point de vue, cet être divin est immortel. Ses formes phénoménales sont innombrables, son essence est

une. Le Temps est éternel, mais chaque partie du temps est finie; ou, comme disent les Indiens, « la divinité est éternelle, mais ses *avatâras* ou *aṁças* (parties) sont finis ». Le fait que le Buddha est un de ces *avatâras,* celui du dieu solaire et mesureur du temps, Vishṇu, est une idée indienne [1], bien que les Bouddhistes eux-mêmes l'expriment par une autre formule.

La nature hybride des dieux, jointe à une particularité de l'ancienne langue, fut cause d'une conséquence particulière. La plupart des mots, en effet, qui signifiaient « être humain, personne », exprimaient aussi les idées de « mâle, héros ». Les êtres forts, comme le Soleil, les Tempêtes, étaient naturellement conçus sous une forme essentiellement héroïque, le dieu solaire, en particulier, était un héros bienfaisant, qui, pour rendre service à l'humanité, chassait les monstres, les esprits des ténèbres, et était en général la cause de la prospérité et du bien-être. Bien des fois Vishṇu, Indra et autres dieux sont nommés des « hommes », et cette qualification humaine donnée à la divinité ne se trouve pas seulement chez les Indiens; on la retrouve, entre autres dans un morceau en vieux haut-allemand, « la prière de Wessobrunn » :

> Dô dâr niwiht ni was —
> enti dô was der eino almahtîco Cot,
> manno miltisto...

« Lorsque rien encore n'existait, alors existait le Dieu unique, tout-puissant, le plus doux (bienveillant) des hommes [2]. » Si l'on voulait exprimer d'un seul trait l'essence du Buddha, on ne pourrait mieux faire que de dire

1. On trouve des preuves nombreuses de ce que nous avançons dans le dictionnaire sanscrit de Böhtlingk et Roth, au mot *buddha.*

2. Encore plus tard, Dieu est invoqué comme *himelischer mann* (homme céleste). Au contraire, dans l'Exode moyen haut-allemand, c'est Moïse qui est dit *manna mildust.*

qu'il était *manno miltisto*. Cette expression contient en germe toute l'activité du Tathâgata.

Malgré les ressemblances qui existent entre les mythes de Vishṇu-Kṛshṇa-Nârâyaṇa, comparés entre eux et à la légende
235 de Buddha, * il y a aussi des différences, conséquences naturelles des conditions naturelles et locales qui ont déterminé le développement de ces cycles mythiques. Il serait parfaitement inutile de vouloir énumérer ici ces points de contact, et nous nous contenterons de mentionner ici le principal : la qualité de révélateur attribuée au Parfait Sage. De même que Kṛshṇa-Vishṇu a révélé le Cantique du Seigneur [1], chanté tous les Védas et produit la Grande Épopée, le Mahâ-bhârata, de même le Buddha, le Bhagavat, est le révélateur de la doctrine du salut et en même temps le conteur des petits récits, nommés Jâtakas. La différence est celle-ci : dans Vishṇu-Kṛshṇa les qualités de héros et de sage ou de législateur vont de pair et se montrent tour à tour, comme on peut les observer dans la nature. La vie du Buddha, au contraire, a été coupée en deux parties : dans la première, il est un Bodhisatva, dont la nature héroïque, il est vrai, est un peu laissée dans l'ombre, mais qui donne cependant assez de preuves d'une force herculéenne pour qu'on reconnaisse en lui Nârâyaṇa, l'Hercule Indien et le Siegfried des Germains. Dans la seconde partie de sa vie, il a déposé son armure de chevalier et il se montre d'abord comme sage, ensuite comme révélateur de la Loi.

Une distinction analogue entre le héros et le sage, mais dans un sens opposé, se trouve dans le Râmâyaṇa, épopée qui forme, comme la légende du Buddha, un ensemble artistement conçu, ce qu'on ne saurait dire du Mahâ-bhârata.

1. Les célèbres Bhagavad-gîtâs ou Içvara-gîtâs. Les deux termes, *bhagavat* et *içvara*, signifient au fond la même chose, et sont par conséquent appliqués avec autant de droit à Vishṇu ou à Buddha qu'à Çiva; mais dans le langage ordinaire, en prose, *içvara*, se dit surtout de Çiva, *bhagavat* de Vishṇu ou de Buddha.

Râma, tel que nous le peint le Râmâyaṇa, est exclusivement un *kshatriya*, le modèle du héros pieux et sage, qui, par ses exploits, sert l'humanité ; il ne figure que comme une partie (*aṁça*) de Vishṇu ; ce qu'il est à un autre point de vue — au fond, le dieu lui-même — n'est pas révélé [2]. Le contraire a lieu pour le Bodhisatva * : les grandes et bonnes 236
actions de celui-ci appartiennent au passé ; une fois qu'il a atteint la sagesse, il n'agit plus, il ne fait que répandre sa lumière, et parcourt paisiblement et infatigablement sa carrière. C'est alors qu'il vit comme il convient à quelqu'un qui a atteint le quatrième et suprême degré de développement, à un *mukta* ou *yati*, selon la loi de Manu [1]. Parmi tous ces mythes apparentés, ceux du Buddha trahissent le plus nettement l'influence des écoles de philosophes, de ceux qui renonçaient au monde pour se vouer à une vie plus spirituelle. Nous pouvons même aller plus loin, et soutenir que le Bouddhisme, dans la forme où nous le connaissons, ne peut dater que d'une époque où la vie monastique avait déjà atteint un certain degré de développement.

Il suffit d'être quelque peu versé dans la mythologie de nos ancêtres ariens pour s'assurer que certaines parties de la légende sont extrêmement anciennes. La lutte entre le Bodhisatva et Mâra, le représentant de l'obscurité, appartient, au moins dans ses traits essentiels, aux mythes les plus anciens de notre race et doit avoir existé longtemps avant l'âge védique.

2. Bien entendu, dans le Râmâyaṇa lui-même. Dans la croyance populaire, telle qu'elle existe de nos jours, au moins dans les environs de Bénarès, Râma est encore ce qu'il est en réalité : la divinité elle-même ; là, *râma* est simplement synonyme de Dieu.

1. Voir Manu, 6, 44, suiv. Nous avons déjà vu plus haut que *mukta*, chez les Indiens plus récents, par suite de l'étymologie, a le sens de « délivré ». Le substantif *moksha* dans la quadruple formule *kâma* « plaisir », *artha* « utilité, intérêt », *dharma* « vertu, devoir », et *moksha*, n'a pas au fond le sens de « délivrance », mais de « haute sagesse », qui est sensée conduire à la délivrance.

237 *Bien qu'une partie, même la plupart des éléments de la légende remontent très haut, il n'en est pas moins vrai que la division particulière du récit et le groupement ingénieux des faits portent la marque d'une époque où les Indiens faisaient consister le développement complet d'un *ârya* dans le fait de parcourir les quatre périodes de développement ou *âçramas*. Ce sont : 1° période d'apprentissage; 2° mariage; 3° vie ascétique ; 4° état de sagesse suprême. Dans les deux premières époques, on mène une vie mondaine ; dans les deux dernières, une vie spirituelle. Cette façon de comprendre la réalisation de la vie idéale n'était pas du goût de tous; quelques-uns jugeaient que la vie mondaine et la vie spirituelle devaient aller d'accord et trouvaient que cette division de la vie en *âçramas* était superflue et inutile. D'autres n'admettaient qu'un seul *âçrama* ; à leurs yeux, l'effort pour atteindre à la sagesse parfaite devait être le seul but de la vie ; aussi vite que possible, on devait entrer dans la voie du salut, renoncer au monde et se faire moine. Le Bouddhisme adopte cette dernière opinion comme la seule vraie, mais avec la modération qui le distingue, il se garde bien de condamner ouvertement la vie mondaine. Il est vrai que le Saṅgha, la Congrégation, la communauté des saints, ne comprend que des moines et des religieuses, des personnes purement spirituelles ; mais, en dehors du Saṅgha, des âmes désireuses du salut sont aussi reconnues comme adhérant à la vraie foi. Celui qui est un pieux laïque en toute sincérité, se prépare à un état supérieur, spirituel, sinon pour cette vie, du moins pour la vie à venir. C'est à cette
238 tendance, à ce qu'on peut supposer, * qu'est due la transformation des anciens mythes solaires en un ensemble grandiose, qu'on pourrait appeler la plus grande épopée monacale qu'ait produite l'humanité. Si l'on nous demandait de quelle façon nous nous représentons cette transformation, nous répondrions ainsi :

Le Dieu solaire était tantôt loué comme chasseur des

ténèbres, comme exterminateur d'êtres méchants, géants et autres monstres, tantôt comme la source abondante de bénédictions pour la terre entière, à cause de la lumière bienfaisante dont il illumine la terre et le ciel. Il est à la fois héros et sage, Hercule et Apollon. Si l'on applique à sa vie la division en *âçramas*, on obtient une distinction entre l'époque où il accomplit ses œuvres bienfaisantes et celle où il répand sa lumière. Cette seconde époque admet une nouvelle division, à cause de la distinction faite entre l'état d'ermite et celle de *mukta* ou *arhat*, du parfait sage et docteur. Or, il nous semble que le modèle fourni par les *âçramas* a influencé la forme de la légende, qu'on a distingué l'activité du Dieu solaire d'après ses diverses manifestations dans le courant de l'année et qu'on a, pour cette raison, représenté les choses de manière qu'il paraît revêtir un caractère chaque fois différent dans chacune des trois saisons parcourues consécutivement.

La façon dont les trois parties de la vie du Seigneur sont reliées les unes aux autres, témoigne d'un grand sens artistique, qu'on retrouve d'ailleurs continuellement dans la légende. Nous citons ici quelques exemples.

Le *Mahâvagga* s'ouvre par le récit que le Seigneur, à Uruvilvâ, complètement éveillé au pied de l'arbre de la Science, médita sur la série des douze causes et effets, la série dont l'ignorance ou la fausse science est le commencement, la vieillesse et la mort la fin [1]. Tout le monde sait que la vieillesse et la mort ont de tout autres causes que l'ignorance ; l'auteur le savait tout aussi bien [2]. Il doit aussi avoir su

1. Voir plus haut, p. 71.

2. Dans d'autres systèmes indiens l'ignorance ou fausse science est cause que l'esprit n'est pas conscient de sa véritable essence; que l'esprit, réellement libre et élevé au-dessus de la maladie et de la mort, semble non libre, sujet aux maux et mortel. Malgré de petites divergences dans la conception de la différence entre l'esprit et la matière, la base cosmogonique est facilement reconnaissable dans tous les systèmes indiens : l'*avidyâ* des philosophes est une spiritualisation du chaos, de l'obscurité qui précède les phénomènes.

239 qu'une ignorance sans ignorant est chose impossible *. De plus, il se sert d'un terme qui ne signifie pas nécessairement « cause matérielle ». Au fond, sa doctrine est celle-ci : « *après* l'ignorance viennent des représentations ou sensations ; *après* celle-ci la claire conscience », etc. La vraie tendance de toute la série est de décrire les états consécutifs de l'homme au moment du réveil. Il est d'abord, comme la nature, plongé dans le sommeil, avant le lever du soleil. Au premier réveil, quand il rêve encore à moitié, des représentations vagues, des images plus ou moins confuses, se présentent à son esprit, bientôt remplacées par une conscience nette. Par suite, l'homme éveillé distingue le nom et la forme, des figures bien distinctes. Les sens deviennent capables de s'assimiler les impressions du monde extérieur, et par le contact des choses avec les sens éveillés de leur assoupissement, naît le sentiment du plaisir et du déplaisir, sentiment qui éveille le désir. Afin de contenter le désir éveillé, on fait des efforts et de cette manière on donne un commencement d'exécution à l'acte par lequel on veut créer une chose. Pour créer ou faire une chose, il faut un certain temps ; pendant ce temps, la chose est à l'état de devenir, jusqu'à ce qu'elle soit complète, ait reçu une forme visible. Alors, elle est dite née, arrivée à la lumière du jour. Tout ce qui naît, vieillit et doit disparaître tôt ou tard. Cette dernière transition est un peu rapide, c'est vrai; mais qu'y faire ? les membres de la série ne peuvent dépasser le nombre de douze, car c'est le nombre des mois de l'année, et comme c'est le lever du soleil [1] avec ses conséquences qu'on
240 décrit, * le poète ne pouvait dépasser le nombre traditionnel.

1. Le lever du soleil est en même temps la création. La place qu'occupe le récit prouve également que le mythe était primitivement un récit de la création. Il est vrai que le *Mahâvagga* commence par les mots : « A cette époque », mais il est inutile de remarquer que ce début est un remaniement d'un autre début plus ancien : « Au commencement ». C'est dans la dogmatique de l'Église qu'il faut chercher la cause de ce remaniement.

Or, il ne s'agissait pas seulement de décrire le lever du soleil et de raconter un mythe de la création, il fallait aussi indiquer que c'était le premier jour de l'année et de l'espoir de l'avenir ; le Dieu solaire ne devait pas seulement être représenté comme le créateur, comme celui qui éveille la vie, mais aussi comme un médecin, un Apollon, comme guérisseur et sauveur, car il se trouvait à ce moment dans un des points de contact, une des jointures, des *sandhis* de l'année, qui relient l'antique au nouveau [1]. C'est pourquoi l'on cite dans ce passage les quatre vérités des médecins [2]. Et c'est ainsi que nous trouvons, sous l'apparence d'une sèche formule scolastique, une combinaison ingénieuse d'une description du lever du soleil avec l'annonce du commencement de la nouvelle année ; l'amalgame d'un mythe de création et d'un mythe de délivrance.

Le récit du premier sermon est arrangé d'une façon tout aussi ingénieuse. Ce premier sermon tombe au solstice (milieu) de l'été et le Buddha, d'après toutes les règles de la mythologie, ne pouvait choisir d'autre texte que celui que la nature lui offrait : il recommande le juste milieu. Rarement, il est vrai, le chemin du juste milieu a été recommandé d'une façon plus banale, mais cette recommandation d'un principe excellent et universellement reconnu, n'était pas la chose essentielle. Comme, ce jour-là, le soleil se trouve dans un des points de jonction, d'union, il doit également, à cette occasion, se manifester comme guérisseur, et en effet, immédiatement après la recommandation du juste milieu, suit l'énumération des vérités médicales.

Très spirituelle aussi la façon dont est présenté le second sermon, que le Seigneur prononça devant la foule sur le mont Gayaçîrsha ou Gayaçiras. Nous savons par un auteur

1. Mithra, le pendant persan du Buddha, est, lui aussi, un médiateur.

2. Voir plus haut, p. 207. Dans *Lalita-Vistara* 448, le Buddha s'appelle vaidyarāja, « le Roi des médecins ».

indien très ancien [3] que, dans le langage mythologique, Gayaçiras signifie l'horizon occidental [4] et probablement aussi
241 l'équinoxe d'automne ; * car les trois pas de Vishṇu s'appellent le point du lever, la place de Vishṇu et Gayaçiras. Quand le Roi du jour se trouve sur le Gayaçiras, le ciel du couchant est teinté en rouge, et c'est pourquoi il doit prêcher sur « la flamme ». Avant de se coucher, il a l'air de s'attarder, de traîner sur l'horizon. C'est pourquoi il prononce un sermon traînant, qui se termine par une courte lueur et la déclaration qu'il ne reste plus rien à faire sur la terre : il a accompli sa tâche et s'enfonce sous l'horizon.

Un autre mythe joliment trouvé est celui où l'on raconte comment le Seigneur, après s'être arrêté pendant sept semaines sous l'arbre de la Science, se demande à lui-même à qui il prêchera d'abord la Loi. Il songe à Ârâla Kâlâma, mais par une intuition il apprend que celui-ci est mort il y a juste une semaine. Alors il se rappelle Udraka, qui était justement mort la veille au soir [1]. Ces deux sages, qui meurent à six jours d'intervalle, doivent être deux constellations qui, à l'approche du soleil, disparaissent dans ses rayons. Leur mort a lieu avant le moment où le Buddha, au solstice d'été, prononce son premier sermon dans le Parc aux Cerfs, près de Bénarès, et quand les sept premières semaines de l'année (à compter à partir de mars-avril) sont finies. Udra, dont Udraka est un diminutif, signifie *eau* et *loutre*, mais a été sans doute aussi employé dans le sens d' « aqueux, mouillé, humide », car le mot prâkrit *olla* « humide » vient de là. Un autre mot pour « mouillé » est *ârdra*, nom d'une étoile bien connue [2]. Si l'on place le commencement de l'année au moment où le soleil a la même longitude que γ du Bélier, le soleil se sera, après huit semaines environ, telle-

3. Yâska, 12, 19.
4. « Montagne » est un terme habituel pour « horizon » chez les Indiens.
1. P. 81.
2. α d'Orion.

ment rapproché de cette étoile d'Orion [3], que celle-ci aura un coucher héliaque. Udraka est donc un pseudonyme ou simplement un synonyme d'Ârdrâ, et quant à la leçon Rudraka, elle est facilement explicable, pour plusieurs raisons : d'abord, parce qu'on dit ailleurs expressément qu'Udra, dans une des écoles védiques, est identifié avec Rudra ; * ensuite, 242
parce que Rudra est seigneur de la constellation Ârdrâ. L'autre sage, Ârâla Kâlâma, était mort six jours avant Udraka ou Rudraka. Comme le soleil parcourt journellement environ un degré de son orbite, Ârâla doit être situé à une distance de six degrés de longitude d'Udraka. Il est identique à la constellation précédente, Mṛgaçiras [1], qui a amplement cinq degrés de longitude de moins qu'Ârdrâ. L'explication du nom Ârâla est incertaine, mais au lieu de Kâlâma on dit aussi Kâlâpa [2]. Kalâpa signifie entre autres « lune », *soma*, de sorte que *kâlâpa* correspond parfaitement à *saumya*. Or la constellation Mṛgaçiras s'appelle réellement Saumya et son génie est Soma, autrement dit la Lune.

Il n'entre pas dans nos intentions d'essayer une analyse complète de la légende du Buddha ; non parce qu'elle serait indigne d'un examen détaillé — nous croyons, au contraire, qu'elle constitue un des chapitres les plus intéressants de la mythologie comparée des races ariennes — mais parce que, dans cet ouvrage, nous nous proposons un autre but. Cependant il y a des détails que nous ne pouvons passer sous silence. En premier lieu, nous devons fixer l'attention sur le nom de Gautama, donné au Bodhisatva après qu'il a quitté sa maison et ses biens. Nous donnons d'abord, pour être complet, les renseignements méridionaux [3] sur les ancêtres du Buddha, bien que ces renseignements n'expliquent en rien le nom de Gautama.

3. La différence en longitude est de 57 degrés environ.

1. L'étoile principale est λ d'Orion.

2. Schiefner, *Tib. Leb.*, 243. Ârâla, d'où Ârâla, signifie « courbé ».

3. Chez Hardy, *M. of B.* 126, de même *Dipavaṃsa* III et *Mahâvaṃsa* II.

Au commencement de l'ordre de choses actuel, régnait le roi Mahâ-sammata, dont le corps brillait comme le soleil. Grâce à son pouvoir surnaturel, il siégeait au milieu de l'air, entouré de quatre dieux, qui tenaient chacun une épée nue. Son fils Roja [4] lui succéda ; les successeurs de celui-ci furent, successivement, Vara-Roja, Kalyâṇa, Vara-Kalyâṇa, Uposatha et Mandhâtar ; après celui-ci régnèrent Cara, Upacara, Cetiyo, Mucala, Mahâ-Mucala, Mucalinda, etc. Après une sé-
243 rie de milliers de rois* vint Ikshvâku, dont le fils, Ikshvâku II (selon d'autres nommé Ikshvâkumukha), eut de nombreux successeurs, entre autres Siṁhasvara. Après celui-ci vinrent 82,000 rois, fils et descendants en ligne directe de Simhasvara, qui tous régnèrent à Kapilavastu comme rois des Çâkyas, et dont Jayasena fut le dernier. Le fils de Jayasena, Siṁhahanu, eut à son tour cinq fils : Çuddhodana, Dhautodana, Çuklodana, Amṛtodana et Çukrodana ou Çuklodana [1] ; en outre, il eut deux filles : Amṛtâ et Pramitâ. Le fils de Çuddhodana fut Siddhârtha, qui descendait par conséquent en ligne directe du roi Mahâ-sammata.

La tradition des Septentrionaux [2] est beaucoup plus importante et revient pour l'essentiel à ceci :

Comme premier roi du Jambudvîpa méridional on nomme Mahâ-Sammata. Après celui-ci viennent successivement Roca, Kalyâṇa, Vara-Kalyâṇa et Utposhadha [3]. Ceux-ci sont dits les cinq « anciens rois ». Vinrent ensuite Mandhâtar, Câru, Upacâru, Cârumat, Upacârumat. Depuis le fils de ce dernier, Bhadra, jusqu'au roi Kṛkin de Bénarès, on a une

4. Forme pâlie de Roca, c'est-à-dire « lumineux »; comp. le vieux persan *rauca* « jour », dont la forme répond au sanscrit *rocas* qui ne se trouve que dans des composés.

1. Le *Mahâvaṁsa* ne donne que quatre noms, bien qu'il soit expressément question de cinq fils ; nous avons pris le cinquième nom dans le *Dîpavaṁsa*.

2. Chez Schiefner, 232. Comp. *Mahâvastu* I, p. 338, et suiv.

3. Ce mot est un des nombreux vocables mal faits qui se trouvent dans les écrits des Septentrionaux; ils doivent leur origine à une mauvaise translation de mots prâkrits en sanscrit. La vraie forme est Upavasatha, en pâli Uposatha.

suite de 1.406.379 rois [4]. Du temps du roi Kṛkin, notre Seigneur le Buddha était disciple du Buddha Kâçyapa [5]. A partir du fils de Kṛkin, Sujâta, il y eut 100 rois. Puis vint le roi Karṇika à Potala.

Karṇika eut deux fils : Gotama et Bhâradvâja ; le premier entra en religion sous la direction d'un Sage, nommé Noir-de-couleur ; le second devint roi. Sur l'ordre de ce roi, Gotama, bien qu'innocent fut lié à un pieu *. Le sage Noir- 244
de-couleur, qui avait l'habitude de lui rendre visite de temps en temps, ne le trouva pas dans son ermitage, mais le vit, lié au pieu. Au même moment, Gotama changea la couleur noire du Sage en une couleur dorée et lui demanda ce qu'il voulait. Le Sage, convaincu que l'extinction de la race royale serait un désastre, conseilla à Gotama d'avoir des enfants, et au même moment, il fit tomber une pluie qui rafraîchit le corps de Gotama. Le souvenir et la force virile lui revinrent alors ; le sens génésique s'éveilla, et un mélange de sang et de gouttes brillantes [1] tomba sur la terre. De là se formèrent des œufs qui furent couvés par la chaleur du soleil, de sorte que deux petits garçons [2] en sortirent. Ces petits garçons se cachèrent dans un bosquet de cannes à sucre, mais Gotama mourut par suite de la chaleur des rayons

4. Ces rois correspondent naturellement à autant d'époques — jours, heures ou minutes, etc. Nous n'avons pas réussi à décomposer le nombre en des facteurs qui permettent de retrouver la base du calcul. Il ne faut cependant pas croire que ces sortes de nombres soient de pures fantaisies, bien qu'ils n'aient rien de commun avec l'histoire : ils sont d'une nature purement astrologique, ou, si l'on veut, astronomique.

5. Il faudrait plutôt lire Kaçyapa ; c'est la personnification du crépuscule, de la vague époque préhistorique, et en même temps, par une conséquence naturelle, le créateur d'un nouvel âge du monde.

1. Les mots qui signifient « sang », signifient en général « substance colorante », de sorte que la couleur désignée peut aussi bien être grisâtre que rouge.

2. Les deux Açvins, et, comme les traits principaux du mythe paraissent être très anciens, les deux Punarvasus, le Castor et le Pollux des Grecs, les Jumeaux du Zodiaque.

solaires. Noir-de-couleur, qui découvrit les deux enfants dans le bois, les prit avec lui, leur donna une nourrice et les éleva. Comme ils avaient été couvés par la lumière solaire, on les dit « nés de la race du Soleil » et Gautamas parce qu'ils descendaient de Gotama. L'aîné devint roi après la mort du roi Bhâradvâja. Après sa mort, son frère cadet, Ikshvâku, lui succéda, dont les descendants, au nombre de cent, régnèrent à Potala. Le dernier fut Virûḍhaka, qui eut quatre fils, dont l'un s'appelait Nûpura (?). Vasishṭha, fils de Nûpura, nomma un de ses fils roi de Kapilavastu, et se rendit lui-même au pays des Mallas et de Vaiçâlî, où il devint l'ancêtre des Mallas et des Lichavis. De son fils, établi à Kapilavastu jusqu'à Dhaṃvadurga on compte 55112 rois. Dhaṃ-
245 vadurga eut deux fils, Siṁhahanu et Siṁhanâda [3]. * Le premier eut quatre fils : Çuddhodana, Çuklodana, Droṇodana et Amṛtodana ; et quatre filles : Çuddhâ, Çuklâ, Droṇâ et Amṛtâ.

Il est évident, dès le premier abord, que, dans ce cas particulier, la tradition méridionale est moins bonne que celle des Septentrionaux. L'explication grammaticale de Gautama, dans la biographie tibétaine, est parfaitement exacte : le mot signifie : « de la race de Gotama ». Nous ne pouvons pas déterminer avec toute l'exactitude désirable quelle est la véritable nature de ce Gotama. Ce qui est certain, d'après les données qu'on possède sur le caractère essentiel du personnage, c'est qu'il doit être quelque étoile particulièrement brillante qui, par ses rayons, transperce la brume du matin et annonce, dans notre légende, un nouveau jour, une nouvelle époque. Dans le Mahâ-bhârata [1], il fait partie, avec Bharadvâja, Kaçyapa, Vasishṭha, etc., du groupe des Sept Sages, qu'on identifie d'ordinaire avec les étoiles de la Grande Ourse, mais

3. Ce nom a le même sens que celui de Siṁhasvara, que nous avons rencontré plus haut dans la tradition méridionale.

1. XIII, 4490.

ce qu'il révèle lui-même sur sa nature ne s'accorde pas bien avec cette explication ; il dit, en effet : « Je suis Gotama ; les rayons qui sortent de mon corps dès que je suis né, chassent l'obscurité. » Or, les Sept Sages ont aussi le caractère de patriarches ou de créateurs du monde, c'est-à-dire de personnifications d'époques déterminées, ou, plus exactement, des corps célestes qui, d'une façon ou d'une autre, annoncent de pareilles époques, les inaugurent, pour ainsi dire. Le fait que Gotama périt à la chaleur croissante du soleil, prouve avec certitude qu'il est un phénomène lumineux qui faiblit devant la lumière plus puissante du soleil, mais on peut appliquer l'expression aussi bien à une planète qu'à une étoile fixe et même au matin. Nous croyons qu'il faut l'identifier avec la première lueur matinale, le soleil qui annonce par des raies lumineuses à l'horizon sa venue prochaine. Il n'est cependant pas impossible que la légende bouddhique ait confondu Gotama avec Bṛhaspati, la planète Jupiter, et particulièrement dans la position où il inaugure une nouvelle époque, comme étoile du matin. D'après la chronologie astrologico-mythique des Indiens, l'Age d'Or commença le jour de nouvel an, au moment où le Soleil, la Lune, * la planète Jupiter et l'étoile 246
Pushya ou Tishya [1] étaient en conjonction. Nous vivons au quatrième âge du monde, que les Indiens appellent d'ordinaire Kaliyuga ou Tishya, mais les Bouddhistes Bhadrakalpa. Bien que le commencement du dernier siècle ou âge du monde soit placé par les Bouddhistes beaucoup plus tard que le commencement du Kaliyuga par les autres Indiens, *bhadra* et *tishya* n'en sont pas moins synonymes et comme Tishya, d'autre part, est identique à Kaliyuga, Bhadrakalpa et Kaliyuga sont la même chose. Tous les deux sont, pour ainsi dire, une nouvelle édition de l'âge d'or, et Gautama,

1. L'étoile δ de l'Écrevisse. L'Age d'Or commença, par conséquent, si nous admettons le 21 mars comme jour du nouvel an, vers l'an 7000 avant J.-C. Tishya est, chez les Bouddhistes, une étoile particulièrement sacrée ; d'après le *Lalitavistara*, c'est sous Tishya qu'eut lieu la conception du Bodhisatva.

qui inaugure le Bhadrakalpa, est appelé ainsi en sa qualité de forme rajeunie, de descendant de Gotama, qui inaugure l'Age d'Or. Nous répétons que, selon nous, Gotama est le soleil sur le point de paraître et Gautama une forme postérieure du dieu solaire [2].

Dans un sens figuré, nous trouvons le nom de Gautama « fils ou descendant de Gotama », appliqué à une ou plusieurs classes de personnes, comme nous disons « fils d'Esculape », « fils de Mars », « fils des Muses », etc. En premier lieu, Gautama, ainsi que nous le savons par *Lalitavistara* [3] est le nom d'un ordre monastique. Comme chaque ordre se distinguait des autres par des signes particuliers (*lingin* « porteur d'un signe distinctif » est un des mots habituels qui signifient « moine »), on pouvait, sans tomber dans l'absurdité, faire donner le nom de Gautama au Bodhisatva, pendant sa seconde période, par des gens qui ne connaissaient pas son origine, bien que la véritable intention du narrateur, en l'appelant Gautama, fût différente. En outre, *gautama* semble avoir signifié, plus généralement, un dialecticien, étudiant scolastique, disputeur, ce qui s'accorde avec le fait que la dialectique a pour père Gotama. Enfin, une famille
247 brahmanique prétendait descendre de Gotama *, avec autant de droit — si l'on comprend ce que parler veut dire — que les dynasties indiennes et autres, qui faisaient remonter leur généalogie au Soleil et à la Lune.

D'après le peuple d'où le Bodhisatva était originaire, on l'appelait Çâkya [1]. Au premier abord, le mot semble signifier « appartenant aux Çakas ». Les Persans et Indiens donnent le nom de Çaka à toutes sortes de tribus nomades, que nous

2. Gautama s'appelle aussi Âdityabandhu, « apparenté au soleil », semblable au soleil; entre autres *Cullavagga*, 12, 1, 3; Wilson, *Select Works*, II, 9.

3. *Lalitav.* 492, 15.

1. De là les surnoms poétiques Çâkyamuni et Çâkyasiṁha, en pâli Sakyamuni et Sakyasîha, tous les deux aussi fréquents dans les écrits des Bouddhistes du Nord qu'ils sont rares chez ceux du Midi.

appelons, en nous servant d'une forme grecque, des Scythes. D'autres noms de ces peuples, tout aussi peu déterminés que Çakas et Scythes, sont Huns, Turaniens, Turks ou Turushkas. Tous ces noms historiques servent, dans les légendes de nos ancêtres ariens, à exprimer l'idée de « fils de l'obscurité », de « Niebelungen ». Ces peuples qui, aussi loin que nous pouvons suivre l'histoire, ont toujours demeuré au Nord-Est des Ariens, sont considérés comme des fils de Bélial, les Ariens étant fils de la lumière. De même que le Siegfried germanique vient du pays des Huns mais se manifeste graduellement comme un magnifique héros solaire et tueur de dragons, de même Siddhârtha est originaire du pays des Çâkyas, pour devenir plus tard un Gautama, un enfant de la lumière et arriver à la fin au réveil complet. La biographie du Seigneur montre suffisamment que les Çâkyas sont de véritables fils de la Nuit, de vrais obscurantistes. On pourrait donc, à bon droit, leur donner le nom de Niebelungen et comme Çakas et Huns ne sont que des noms différents pour des gens de la même race, les Çâkyas pourraient s'appeler des « héros hunniques ». S'il y a eu réellement, au ve siècle avant J.-C. ou encore plus tôt, au Nord de l'Hindoustan, sur le versant méridional de l'Himalaya, où l'on place Kapilavastu, un petit royaume de Çakas, voilà ce qu'on ne peut prouver avec certitude, car, en dehors des légendes bouddhiques, il n'en est jamais question. Comme cependant dans le Nord de ces régions montagneuses, près du territoire indiqué comme pays des Çâkyas, il y avait des Çakas [2] *, il 248
n'est nullement impossible qu'une tribu se fût établie plus au

2. Sur une des sculptures de Bharhut (voir le général Cunningham, *Stûpa of Bharhut*, pl. XXX) on trouve, comme légende de la représentation de l'arbre Bo, les mots : *Bhagavato Sakamunino bodhi* « Arbre de la Science de Çâkyamuni ». Comme, dans ces textes, le redoublement des voyelles n'est pas exprimé, *Saka* pourait être mis ici en place de *Sakka*, forme qui est aussi connue en pâli comme doublet de Sakiya (Çâkya). Cependant cette hypothèse n'est pas nécessaire.

Sud. — Une autre question, c'est de savoir si l'on ne donnait pas à Çâkya un sens étymologique qui le rattachait à *çaka* « puissance », et autres vocables apparentés. C'est un point que nous pouvons laisser de côté, l'examen nous entraînerait trop loin sur le domaine de la mythologie comparée.

Quant à la capitale des Çâkyas, la célèbre ville de Kapilavastu, les renseignements que nous avons sont quelque peu contradictoires. Le pieux pèlerin chinois Hiuen Thsang, qui voyagea dans l'Inde de 629 à 645 après J.-C., visita aussi l'endroit où, selon la tradition, se trouvaient les ruines de Kapilavastu. Voici ce qu'il dit de cette visite [1] :

« Le royaume de Kapilavastu a environ 4000 *li* de tour. Il y a là dix villes abandonnées, qui offrent un aspect sauvage. La ville royale est en ruines et l'on ne sait plus quelle était l'étendue de son circuit. Le palais, qui existait dans l'intérieur de la capitale, avait de 14 à 15 *li* de tour et était tout entier construit en briques. Les restes en sont encore hauts et solides, bien qu'il soit désert depuis des siècles. Les villages sont médiocrement peuplés. Il n'y a pas de roi; chaque ville a un chef particulier. Jadis, il y avait environ 1000 couvents, dont il reste des ruines [2]. »

En outre, le voyageur chinois parle d'un couvent établi à Kapilavastu, avec une trentaine de moines ; de quelques lieux consacrés, comme la chambre à coucher de Mâyâ, où l'on avait érigé une statue en son honneur ; de l'endroit où le Bodhisatva était descendu dans le sein de sa mère, etc. [3].

249 * Le récit de l'honnête Chinois prouve évidemment qu'il a vu les restes d'une ville qui, selon les traditions, aurait

1. Stan. Julien, *Voyages des pèlerins bouddh.*, II, 309.

2. La ville, en effet, avait été détruite mille ans auparavant.

3. Sous la forme d'un éléphant blanc, comme on sait. Une représentation très réussie de l'éléphant se trouve sur un bas-relief de Bharhut, avec l'inscription : *Bhagavato okranti*, » la conception du Seigneur ». Contrairement au récit du *Lalitavistara*, 63, l'éléphant n'est représenté qu'avec deux défenses ; d'après le *Lal.* il en avait 6.

jadis été Kapilavastu. Cette tradition mérite-t-elle une confiance absolue — voilà ce que Hiuen Thsang pouvait aussi peu savoir que nous aujourd'hui. Cependant, nous voulons admettre, pour les besoins de la discussion, que la ville de Kapilavastu fut placée à l'endroit indiqué; reste à savoir où le voyageur a réellement été. Le résultat auquel Stanislas Julien [1] croyait pouvoir arriver, était que les ruines étaient situées non loin de la ville actuelle de Gorakhpur, sur la rivière Roḥiṇî ou Rivière Rouge, qui a sa source dans les monts du Nepâl et se jette dans la Raptî un peu au-dessus de Gorakhpur. Les renseignements tibétains placent la ville tantôt sur la Rivière Rouge, tantôt sur la Bhâgîrathî [2]. Dans la légende, comme nous l'avons vu, la Rivière Rouge sépare le territoire des Çâkyas de celui des Koḍyas. — Nous nous abstiendrons de nouvelles réflexions sur ce sujet, laissant au lecteur la liberté de tirer ses propres conclusions.

Une question plus obscure encore que la situation de Kapilavastu est celle qui concerne ce qu'on appelle l'année de la mort du Tathâgata. Inutile de dire que nous ne pouvons traiter ici un tel sujet à fond. Notre but est de faire ressortir simplement que la question est plus compliquée que bien des gens ne le croient. On peut simplifier considérablement le problème en choisissant une des dates très divergentes qui nous sont proposées, mais cette façon de procéder n'explique ni n'écarte le fait qu'il existe à ce sujet une si grande différence d'opinion chez les Bouddhistes eux-mêmes.

Il y a quelques années, on a découvert trois inscriptions très importantes, datant des dernières années du règne du roi Açoka [3]. * Parmi les édits de ce roi qui nous sont parve- 250

1. Dans ses *Voyages des Pèlerins bouddh.*, III, 356.

2. Ce nom désigne tantôt le Gange lui-même, tantôt quelques-unes de ses branches orientales.

3. Autrement dit, Priyadarçin (Piyadassi) et dans *Dipavaṃsa* II : Piyadassana. — La découverte de ces inscriptions à Sahasaram, Rupnath et Bairat est due au zèle infatigable du général Cunningham et de son assistant ; le

nus, ce sont les seuls qui soient datés d'après une chronologie adoptée par lui, et pas seulement d'après les années du règne. Ces documents nous apprennent que ce prince était devenu un croyant depuis plus de 32 ans et demi et que 256 ans s'étaient écoulés depuis le *vivâsa* du *sata*. Il n'y a pas de doute que *sata* ne désigne le Buddha [1]. *Vivâsa* signifie ailleurs « exode vers l'étranger, exil », et « aurore, la première lueur du matin ». Afin de se mettre d'accord avec la chronologie des Bouddhistes de Ceylan, le savant traducteur a cru devoir donner à *vivâsa* un sens quelque peu différent : celui de « décès, mort ». En effet, d'après les chroniques de Ceylan, Açoka fut sacré comme roi 218 ans après le Nirvâṇa [2]; si l'on prend d'un côté ce chiffre, et de l'autre la date des trois inscriptions comme bases du calcul, on arrive, en se servant d'autres données encore, des deux côtés au même résultat, ou à peu près, à savoir que le Nirvâṇa doit être placé vers l'an 480 avant J.-C. *Vivâsa* doit par conséquent être un synonyme de Nirvâṇa.

Au premier abord, cette conclusion paraît très acceptable et il est évident que, chez les Singhalais, le Nirvâṇa occupe la place du Vivâsa d'Açoka. Mais il n'en résulte pas que *vivâsa* ait signifié originairement la même époque ; il n'est pas même certain que le roi ait employé le mot dans ce sens. La circonstance qu'il n'emploie aucun des termes officiellement reçus pour Nirvâṇa et se sert, en outre, d'une expression tellement équivoque, n'est pas faite pour nous assurer de la parfaite identité de *vivâsa* et de *nirvâṇa*, et notre hésitation augmente encore quand nous voyons que,

déchiffrement, la traduction et le commentaire, à la sagacité et à la science du professeur Bühler ; voir Cunningham, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. I, p. 94 ss., et 130 ss.

1. Nous devons cependant faire remarquer qu'un magadhique *sata* ou *satta* peut correspondre à non moins de *neuf* mots sanscrits, dont quelques-uns ont, par dessus le marché, plusieurs significations.

2. *Dîpavaṃsa*, VI, 1 ; *Mahâvaṃsa*, V, 8.

pour désigner le Buddha, on se sert, dans ces inscriptions, d'un mot tout aussi équivoque, * à savoir *vyuṭha* ou *vivutha*. 251
Ce mot peut signifier « en route pour l'étranger, parti », aussi « ayant séjourné », et enfin « éclairé par la lumière du jour, clair » [1]. Le dernier sens correspond à *buddha*, « éveillé », surtout si l'on l'applique au soleil ou au jour, et comme Vyuṭha désigne le Buddha, il est naturel de supposer que le sens qui convient ici est celui d'après lequel le mot est simplement synonyme de *buddha*. Quand on se rappelle, en outre, qu'un des noms habituels du Dieu du jour est Vivasvat, dérivé du même *vivas* « poindre (dit du jour), devenir clair », on reçoit l'impression que *satavivâsa* est un vieux mot pour exprimer « le commencement d'une nouvelle période ». Pour Açoka, lui aussi, ce *vivâsa* était indubitablement le commencement d'une nouvelle ère de salut, mais il semble qu'il faille de nouvelles preuves pour admettre qu'il ait commencé, à calculer une ère de salut à partir du décès de celui qui ouvrit cette ère longtemps avant sa mort [2].

L'accord entre les éléments de la chronologie singhalaise et celle d'Açoka s'explique par l'influence que ce pieux roi du Magadha et son fils Mahendra [3] ont eue sur la conversion de Ceylan ; les différences ne sont pas assez grandes pour

1. En sanscrit, *vyuṭha*, *vivutha* a, dans le premier sens, la forme *vyushita*, dans le second, la même forme ou *vyushṭa*, dans le troisième *vyushṭa*. En pâli on dit *vuttha*, même dans les cas où le sanscrit a *ushita*.

2. Dans un cas, il est parfaitement indifférent qu'on comprenne *vivâsa* dans le sens de » départ » ou dans celui d' « aurore » : si l'on voit avec nous dans le Buddha le dieu de l'année. En effet, la différence entre *vivâsa*, dernier moment de l'année ancienne « et *vivâsa* », premier moment de l'année nouvelle est = o. Nous croyons que le terme a été choisi exprès, tout comme *vyuṭha*, *vivutha*, qui signifie aussi bien « levé », *buddha*, « que « parti », *mukta*. L'unité supérieure des idées *mukta* (qui signifie en même temps *arhat*) et *buddha* était indiquée ainsi de la façon la plus ingénieuse et la plus ésotérique.

3. Plus tard, à propos de l'histoire ecclésiastique, nous reviendrons sur cette activité de Mahendra.

qu'on ne puisse les expliquer par une erreur involontaire ou par le désir de mettre la chronologie des rois de Ceylan en rapport avec le commencement de l'ère de salut.

Il en est tout autrement des données très divergentes
252 fournies par les Bouddhistes du Nord. * Hiuen-Thsang, qui parle des différences d'opinion au sujet de la date exacte du Nirvâṇa, dit que, de son temps, quelques-uns croyaient que 1200, d'autres que 1300, d'autres que 1500 ans s'étaient écoulés depuis la mort du Tathâgata; d'autres croyaient que cette mort avait eu lieu moins de 1000 mais plus de 900 ans avant son temps. Ces chiffres correspondent à 552, 652, 852 et à une époque entre 352 et 252 avant J.-C., d'après le calcul de Stanislas Julien [1]. — Le voyageur dit encore avoir vu, près d'un stûpa à moitié ruiné dans les environs de Kuçinagara (pâli : Kusinârâ), une colonne de pierre, avec une inscription, commémorant les événements qui eurent lieu lors du Nirvâṇa. Malheureusement, le document ne contenait pas la mention du jour et du mois de l'événement et naturellement pas non plus celle de l'année, car la colonne — c'est ainsi du moins que le pèlerin semble s'être représenté la chose — avait été érigée très peu de temps après l'événement.

A ce que dit Hiuen-Thsang, nous pouvons encore ajouter que, d'après une prédiction du Tathâgata, Açoka paraîtrait cent ans après sa mort [2]. Nous passerons sous silence d'autres indications divergentes d'auteurs chinois et japonais, de même que la date donnée par le chroniqueur du Kashmir, Kahlaṇa.

Il est inutile de montrer que les différences sont beaucoup trop grandes pour qu'on puisse y voir la conséquence d'une façon inexacte de déterminer la longueur de l'année et de concordances chronologiques imparfaites qui en seraient la

1. Voir ses *Voy. des pèl. bouddh.*, II, 335.
2. Plus haut, p. 215. Comp. Târanâtha, *Geschichte des Buddhismus*, p. 42.

suite. Il va également de soi que de pareilles divergences n'eussent pu naître si, dès le commencement, dans le sein de l'Église, on avait commencé par compter à partir de l'année de la mort du Maître. La détermination de cette date ou soi-disant date a été faite longtemps après; en d'autres termes, on a calculé cette date après coup, comme on savait, dans l'Inde, calculer avec la plus grande précision l'année, le mois, le jour et l'heure de la création. Il faut, en outre, remarquer que la tentative d'Açoka pour introduire une chronologie bouddhique, a eu peu de succès dans l'Inde, * en 253
dehors de Ceylan, même chez ses coreligionnaires, car on ne la trouve employée sur aucun des nombreux monuments de l'art bouddhique et du temps de Hiuen-Thsang il n'est plus question de la date du Nirvâṇa servant, chez les Bouddhistes, de commencement à une ère. Le fait qu'Açoka ne mentionne cette chronologie que dans ses tout derniers édits [1] ferait supposer que ni à ce moment, ni plus tôt il n'y avait accord sur le commencement de l'ère du salut, et que la date fixée ou choisie par lui n'avait l'approbation que d'un parti d'entre les Bouddhistes. Si cette date avait été admise par tous, l'origine des dates divergentes dont parle Hiuen-Tsang serait inexplicable. La supposition la plus simple, c'est que chaque parti ou école avait son propre sentiment et s'y attachait et que, de plus, la majorité des fidèles considérait la chose comme trop peu importante pour en faire un objet de disputes. Peut-on trouver une explication de ces désaccords? Certainement, pourvu que l'on admette que la date n'a été fixée que par des calculs faits après coup et que les moyens manquaient pour démontrer irréfragablement qu'un de ses calculs était plus exact que les autres. Un fait important doit avoir été attaché à cette date cherchée; mais pourquoi cet événement se serait-il justement passé sur la

1. Dans les inscriptions datant de la vingt-septième année après son sacre on ne trouve encore rien de pareil.

terre? Dans l'ancien système astronomique des Indiens, un nouvel âge du monde est annoncé par un événement céleste important et comme l'ère du salut, inaugurée par le Buddha, s'appelle Bhadra et que la période où nous vivons, le Kaliyuga, est appelée Tishya, mot synonyme de Bhadra, il semble bien que le Bhadrakalpa ne soit autre chose qu'un rajeunissement ou imitation du Kaliyuga. Que peut-il s'être passé au ciel qui justifie le choix de l'an 480 avant J.-C., comme début d'une nouvelle période? Nous supposons qu'on considérait cette période comme le début d'un nouvel
254 ordre de choses et, par conséquent, * d'un nouveau *dharma* moral, qu'on pouvait rattacher d'une façon mystique au *dharma* de la nature [1]. Jadis la série des *nakshatras* ou constellations avait commencé avec les Pléiades; plus tard, lorsque la longitude des Pléiades différait trop de celle du soleil lors de l'équinoxe de printemps, on fut obligé de faire commencer la série par les Açvins. La longitude du soleil coïncidait ce jour-là avec celle de β du Bélier en 442 avant J.-C.; avec γ en 366 avant J.-C.; avec α en 686 avant J.-C. [2]. Comme les Indiens ignoraient la mesure exacte de la précession, il n'est pas étonnant qu'il y ait des erreurs dans leur calcul, et on peut s'expliquer pourquoi ils ne réussirent jamais à s'accorder sur la date précise.

Nous ne pouvons développer ici cette hypothèse, que nous ne donnons que pour ce qu'elle est. Nous voulons seulement y rattacher la remarque que nous ne pouvons adopter la théorie souvent exposée, d'après laquelle toutes les chronologies bouddhiques, sauf celle des Singhalais, seraient à rejeter.

1. Açoka, avec tout son étalage de zèle pour l'Église, représente les choses comme si des princes antérieurs s'étaient efforcés de faire croître le *dharma*, c'est-à-dire la justice, la religion, parmi leurs sujets, mais sans grand succès. Lui, Açoka, fut le premier qui sut faire fleurir le *dharma* par ses sages mesures. C'est ce qu'il dit dans son édit sur la colonne de Delhi (*Corpus Inscr. Ind.*, pl. XX).

2. Nous devons ces indications à M. le prof. H.-G. Van de Sande Bakhuyzen.

Ce qui précède montre assez que nous ne considérons comme époques historiques ni la date du Vivâsa, — quel que soit le sens réel de ce mot — ni celle du Nirvâṇa. Tout ce que nous savons, c'est que le Bouddhisme, comme ordre religieux organisé, avec adjonction de membres laïques, existait du temps d'Açoka. Quand et comment il s'était développé avant de prendre cette forme, c'est ce que nous ne savons pas encore. Nous croyons que dans une forme plus ancienne, celle d'une religion populaire — née au Magadha ou au Kosala septentrional, — il est très ancien; certains de ses mythes, — en premier lieu celui de Mâra — ne peuvent être plus récents que d'autres mythes que nous trouvons dans l'Inde [3]. * Le Bouddhisme, tel que nous le connaissons, 255
fait l'impression d'être un ordre religieux dont le patron est le Buddha — pour ainsi dire, la forme brahmanique du héros solaire; d'un ordre qui a pour base une religion populaire. Les mythes vivant dans la mémoire populaire — mythes qui avaient déjà une apparence moralisatrice — ont été habilement mis en œuvre par les moines; ceux-ci les ont rattachés à des idées métaphysiques et les ont remaniés de manière à les faire servir à l'éducation morale du grand public. L'idéal d'une vie spirituelle, tel qu'il était conçu dans les écoles des brahmanes et des ascètes, fut adapté par les moines bouddhiques aux besoins des bourgeois et des gens du peuple, pour que ceux-ci pussent également jouir des bienfaits de la philosophie.

Il est fort possible que l'Ordre ait été fondé — quel que soit d'ailleurs le sens précis qu'on attache à ce mot — par un seul homme particulièrement doué — de même, par exemple, qu'il est possible que la Franc-Maçonnerie ait été fondée ainsi. Nous pouvons même, par un effort de l'imagi-

3. Peut-être trouve-t-on un souvenir du fait que la communauté des fidèles laïques est plus ancienne que l'Ordre religieux dans l'épisode des deux marchands Trapusha et Bhallika, qui crurent au Seigneur et au Dharma au moment où le Saṅgha n'existait pas encore ; voir plus haut, p. 80.

nation, orner ce fondateur de toutes sortes de bonnes qualités, mais nous n'avons pas le droit de dire que l'amabilité du Buddha de la légende ait une autre origine que l'antique croyance d'après laquelle le Buddha, en sa qualité de soleil réchauffant, est *manno miltisto*. Il est l'idéal du *yati* ou *mukta*, tel qu'il nous est dépeint d'une façon si saisissante dans Manu[1] :

« Qu'il supporte patiemment les injures, mais qu'il se garde bien, à son tour, d'outrager quelqu'un, et qu'il ne commette aucun acte d'inimitié envers qui que ce soit au sujet de ce misérable corps. Qu'il n'entre pas en colère contre l'homme qui s'est mis en colère contre lui ; qu'il bénisse celui qui le maudit et qu'il ne laisse échapper aucune parole contraire à la vérité. »

Nous voulons bien admettre que, vers l'an 500 avant J.-C., il se soit montré un homme qui, par sa sagesse et son dévouement aux intérêts spirituels de ses semblables, a fait une telle impression que quelques-uns de ses contemporains le comparèrent à un idéal préexistant de sagesse et de bonté, et que les descendants l'identifièrent complètement avec cet idéal.

256 * Pour la connaissance du Buddhisme au IIIe siècle avant notre ère, on trouve, dans les inscriptions d'Açoka des données très importantes mais extrêmement peu nombreuses. Le roi, qui s'intitulait lui-même « le Pieux » (*Devânâm-priya*), était certainement un adorateur fervent du Seigneur Buddha, mais il était encore beaucoup plus préoccupé de lui-même et prêchait la morale de sa propre autorité. Nous ne trouvons chez lui aucun renseignement sur la mythologie bouddhique ; d'autant plus nombreuses sont les données à ce sujet que nous offrent les restes du magnifique Stûpa de Bharhut, lequel, comme le prouve la forme de l'écriture qui y est employée, doit être du temps d'Açoka ou d'un peu plus

1. Livre VI, 42 ss.

tard. Les sculptures, accompagnées, pour une bonne part, de légendes, nous présentent, entre autres, les noms de plusieurs Buddhas antérieurs, et les figures des arbres de la Science propres à chacun d'eux, puis quelques scènes de la légende du Buddha ; en outre, un grand nombre de figures mythologiques : dieux, déesses et autres êtres célestes et souterrains, qui, pour une bonne part, ont disparu plus tard entièrement du Panthéon bouddhique. Une des plus intéressantes de ces représentations est celle de la déesse Çrîmatî (prâkrit : Sirimâ), qui par le développement excessif de ses seins se fait connaître comme une déesse-mère, nourricière, en quelle qualité elle figure, en effet, dans le *Mahâ-bhârata*, tandis que plus tard elle est représentée comme courtisane. Quelque grande qu'ait été l'influence du fondateur historique supposé sur la formation du Buddhisme, personne ne croira que ces dieux, déesses et Buddhas antérieurs aient été créés de toutes pièces par son enseignement. Ces êtres surnaturels existaient avant lui et existent encore, bien que les Européens n'aient pas l'habitude de les personnifier.

Sur les bas-reliefs de Bharhut nous trouvons différentes scènes des récits populaires à tendance morale nommés Jâtakas. Ces produits du génie créateur du peuple ne diffèrent pas, au fond, des fables et nouvelles indiennes * qu'on trouve 257
dans le Pañcatantra et des fables grecques. Il est indubitable qu'à l'origine ce furent simplement des contes moraux, dans le genre de la fable des jeunes et vieux éléphants, que le Buddha conta à ses disciples lors de la chûte de Devadatta. Cependant ces récits ont une forme un peu différente dans les Jâtakas canoniques [1] des Bouddhistes, en tant que le

1. Les Méridionaux en possèdent cinq cent cinquante; les Septentrionaux un peu moins; l'ancien nombre officiel est trente-quatre, d'où le surnom, donné au Buddha, Catustrimçaj-jâtakajña : » Celui qui connaît les trente-quatre jâtakas. » Ce nom se rattache certainement à l'âge de trente-quatre ans révolus qu'avait atteint Gautama lorsqu'il s'assit sur le trône de la Science.

Bodhisatva lui-même prend plus ou moins part à l'action et joue le beau rôle. Dans ces récits, nous n'avons plus devant nous le contemplateur impassible qui regarde de son œil pénétrant tout ce qui se passe dans le monde; il est devenu un personnage agissant, le système du développement progressif exigeant que celui qui deviendra un jour un Buddha, ne soit pas encore affranchi, tant qu'il est Bodhisatva, de l'aiguillon qui pousse à l'action. Devenu un Buddha, il sera élevé au dessus des préoccupations terrestres; alors il ne prendra plus part à l'action, mais révèlera seulement sa pure lumière, qu'il a puisée dans ses états antérieurs.

Cette forme des Jâtakas se rattache étroitement à la signification théorique qu'on donnait à *jâtaka*. On comprend le mot comme s'il voulait dire : « naissance, récit d'une naissance antérieure ». Or, *jâtam* peut, entre autres, signifier : « ce qui est né », et, au besoin « naissance »; mais *jâtaka* ne peut avoir ce sens. Le mot signifie réellement « tableau » quand il s'agit d'une représentation figurée; autrement « historiette, piécette, fable ». Comme *jâtam* signifie au fond une chose née ou arrivée, et que la terminaison *ka* est ordinaire pour le diminutif, on peut admettre que *jâtakam* signifiait simplement « une historiette ». L'autre sens est édifiant, ecclésiastique, et en tout cas forcé.

Afin de donner une idée du caractère et en même temps de la forme particulière de ces contes, nous reproduisons ici
258 comme spécimen la fable de la grue [2]. * Après une introduction dans laquelle est relatée l'occasion qui amena le Maître à conter cette fable dans un but d'instruction morale, vient le récit lui-même.

« Dans une époque antérieure, le Bodhisatva vivait dans une forêt, sous forme d'un dieu d'un arbre; cet arbre était

2. *Jâtaka* (éd. Fausböll), I, 221. Nous avons pris la liberté de corriger tacitement quelques leçons fautives.

placé près d'un petit lac. Or, il arriva une fois qu'en plein été il n'y eut que fort peu d'eau dans le lac, qui était petit; et cependant les poissons y étaient nombreux. Il arriva qu'une grue eut l'idée de tromper les poissons et de les manger. Dans ce but, l'oiseau se rendit au bord de l'eau, où il prit une attitude comme s'il était plongé dans des réflexions profondes [1]. Les poissons, voyant l'oiseau dans cette attitude, lui demandèrent : « Maître, pourquoi êtes-« vous là à réfléchir si profondément? » — « Je réfléchis avec « inquiétude sur votre sort », fut la réponse. — « Pourquoi, « maître? » — « Parce que je pense en moi-même : que « feront donc ces pauvres poissons, maintenant qu'il y a dans « cet étang si peu d'eau et que la chaleur de l'été est si « forte? » — « Que devons-nous faire, maître? » — « Si « vous voulez suivre mon conseil, je vous prendrai dans mon « bec, l'un après l'autre, et je vous transporterai dans « un grand lac couvert de lotus de toute couleur. » — « Maître, depuis l'origine de la création, jamais oiseau de « votre espèce ne s'est montré préoccupé du bien-être des « poissons. Vous voulez nous manger l'un après l'autre. » — « Non, je ne vous mangerai pas, si vous avez confiance en « moi. Si vous ne croyez pas qu'un pareil lac existe, envoyez « donc un des vôtres avec moi, afin qu'il puisse le voir. » — Les poissons eurent alors confiance en lui et lui donnèrent à emporter un grand poisson, à moitié aveugle, parce que, pensaient-ils, il saurait aussi bien se tirer d'affaire dans l'eau que par terre [2]. L'oiseau prit celui-ci avec lui, le déposa dans l'eau pour qu'il pût reconnaître tout le lac, et

1. La grue ou la cigogne qui se tient debout sur une patte, comme si elle était plongée, immobile, dans la méditation, est, chez les Indiens, l'image de l'ascète hypocrite.

2. Ceci semble un trait humoristique, signifiant que le poisson qui n'avait qu'un œil était jugé par les autres poissons plus clairvoyant qu'eux-mêmes. « Dans le royaume des aveugles, le borgne est roi » (proverbe hollandais) : les poissons étaient atteints de cécité morale.

le ramena ensuite chez les autres poissons. Le vieux poisson
259 dépeignit l'état du lac comme très favorable, * de sorte que les autres, en entendant son rapport, dirent : « Bien, maître! « prenez-nous avec vous. » L'oiseau prit d'abord le grand poisson à demi-aveugle, l'apporta près des bords du lac, mais se percha sur un arbre Crataeva, qui était placé près de l'eau, posa le poisson sur une branche, le perça de son bec et le tua, sur quoi il mangea les parties charnues et laissa tomber les arêtes au pied de l'arbre. Immédiatement, il revint chez les poissons, et dit : « J'ai déposé ce poisson « dans l'eau; qu'un autre vienne maintenant. » De cette façon rusée, il prit les poissons les uns après les autres et les mangea jusqu'à ce qu'il n'y en eut plus un seul. Il ne resta qu'une écrevisse. Comme l'oiseau voulait manger aussi celle-ci, il dit : « J'ai transporté tous ces poissons vers un grand « lac et je les y ai déposés; laissez-moi vous transporter « aussi. » — « Comment voulez-vous me tenir? » — « Je « vous tiendrai dans mon bec. » — « Alors vous me ferez « tomber; je ne pars pas avec vous. » — « N'ayez pas peur, « je vous retiendrai doucement. » — L'écrevisse dit en elle-même : « Ce n'est pas vrai du tout qu'il a transporté les « poissons dans ce lac, mais il serait avantageux pour moi « qu'il m'y déposât. S'il a de mauvaises intentions, je pourrai « toujours lui rompre le cou avec ma pince et l'achever « ainsi. » — Elle dit alors à la grue : « Cher oiseau, il vous « sera impossible de me tenir dans votre bec sans me faire « du mal, mais je pourrai vous prendre doucement par le « cou. Si vous me permettez de m'accrocher avec ma pince à « votre cou, je veux aller avec vous. » — L'oiseau ne comprenant pas que l'écrevisse voulait le duper, accepta cette proposition. L'écrevisse prit doucement le cou de l'oiseau avec sa pince comme avec des tenailles de forgeron, et dit : « En « route maintenant! » L'oiseau l'amena d'abord à un endroit d'où il pouvait voir le lac et se dirigea ensuite vers l'arbre Crataeva. L'écrevisse dit : « Oncle, qu'est-ce que

« ceci ? le lac est là et vous me menez ici? » — L'oiseau répondit : « Voilà une drôle de petite nièce, qui aime bien « son oncle ! Il me semble que tu veuilles me commander « parce que je t'ai placée au-dessus de moi, * et que tu me 260 « prennes pour ton humble serviteur. Regarde un peu, sous « l'arbre, ce tas d'arêtes. De même que j'ai mangé tous ces « poissons, je te mangerai, toi. » L'écrevisse reprit : « Ces « poissons ont été mangés par toi par suite de leur sottise, « mais je ne me laisserai pas traiter de même. Au contraire, « je te tuerai, toi, et si je dois mourir, nous mourrons tous « les deux. Prends garde, je te couperai la tête et la jetterai « par terre. » En disant cela, l'écrevisse pinça fortement avec sa pince le cou de la grue, qui, les larmes aux yeux, et dans des transes mortelles, s'écria : « Madame ! je ne vous man- « gerai pas ! Laissez-moi vivre ! » L'écrevisse dit : « C'est ce « que je ferai, si tu me déposes dans l'eau ! » L'oiseau retourna au bord de l'eau et déposa l'écrevisse dans la boue du rivage. Mais l'écrevisse, avant de se jeter à l'eau, coupa avec sa pince le cou de la grue, comme on coupe une tige de lotus avec des ciseaux. En voyant cet événement extraordinaire, le dieu de l'arbre cria si hautement : « bravo ! » que le bois en retentit; puis il récita d'une voix douce ces deux vers :

Le rusé ne verra pas toujours sa méchanceté réussir,
De même que la grue rusée rencontrera tôt ou tard une écrevisse [1].

Suit l'application de la fable à l'incident qui amena le Maître à faire son récit. Elle consiste en ceci, qu'une des personnes présentes est comparée à — ou identifiée avec — la grue, une autre à l'écrevisse, et le Maître au dieu de l'arbre [2].

1. Le second vers est altéré, mais l'intention de l'auteur est claire.

2. Le morceau a pour titre *Baka-jâtaka*, c'est-à-dire : « Jâtaka de la Grue ». Ce titre n'aurait aucun sens si *jâtaka* signifiait « naissance » ou « récit d'une naissance antérieure », car, dans la naissance antérieure dont il s'agit ici, le Bodhisatva n'était pas la grue, mais le dieu de l'arbre.

On voit que le Bodhisatva ne joue, dans ce récit, guère d'autre rôle que celui de spectateur ; dans la plupart des fables, cependant, il intervient d'une façon plus active, sous forme animale ou humaine.

261 Malgré tous les efforts qu'ont faits les moines bouddhiques * pour donner aux Jâtakas une teinte édifiante, ils n'ont pas réussi à obscurcir la sagesse très mondaine qui ressort de ces récits populaires. Le trait capital de la vraie fable est qu'elle décrit le triomphe remporté par les petits, les faibles et les mal partagés de ce monde sur la force brutale et malfaisante ; la morale qui en découle avant tout et surtout peut se résumer ainsi : « quand on n'est pas fort, il faut être rusé. » Nulle part la ruse et la tromperie ne sont glorifiées d'une façon aussi conséquente, on peut même dire, aussi impudente, que dans le *Roman de Renard*, cette épopée du Tiers-État, du Vaiçya de l'Europe occidentale ; mais la règle capitale de la sagesse mondaine est exprimée tout aussi clairement chez les Indiens, entre autres dans le *Pañcatantra*. La même fable dont nous venons de donner la rédaction bouddhique s'y ouvre par cet aphorisme :

Nulle victoire remportée sur l'ennemi par les armes
Ne peut égaler une victoire remportée par la ruse.
Le rusé, même quand il est petit de taille,
N'a pas besoin de craindre le fort.

Et un peu plus loin [1] : « On doit accomplir par la ruse ce qui ne peut s'accomplir par la force », et :

Celui qui a de l'intelligence a le pouvoir ;
Comment l'imbécile serait-il puissant ?
Le lion de la forêt, gonflé d'orgueil,
Fut vaincu par le petit lièvre.

De même que, dans le *Roman de Renard*, les grands, les rois et les barons, sont bafoués, et que le clergé y est par ci et

1. *Pañcatantra* (édition Kosegarten), I, 239.

par là ridiculisé, de même, dans les recueils de fables indiens, le lion, le roi des animaux, est représenté comme orgueilleux et bête à la fois [2]. Dans l'épopée, composée en vue des classes supérieures, les acteurs sont des dieux et des demi-dieux, des rois et des chevaliers, des reines et des princesses ; les autres personnages sont secondaires *, de simples figurants, à moins 262
qu'ils ne soient couverts de moqueries et d'insultes, comme Thersite dans l'*Iliade ;* dans les fables, au contraire, les personnages principaux sont empruntés au monde animal, à un monde supposé aussi inférieur à l'humanité ordinaire que le monde divin et héroïque était supérieur à celle-ci. Il y a dans les fables un élément satirique tellement développé, qu'il est difficile d'attribuer à un pur hasard le contraste qu'elles forment avec la poésie élevée de l'épopée ; et quand on voit que le rôle que jouent quelques-uns, ou même la plupart des animaux, s'accorde peu avec leur nature réelle, on arrive à la conclusion que les figures animales, dans bien des cas, ne sont que des masques sous lesquels se cachent des héros célestes et terrestres, des étoiles et des rois ; que les fables, par conséquent, sont sorties, comme les épopées, de la mythologie. En un mot, les fables, les Jâtakas, sont l'épopée des bourgeois et des paysans. L'épopée et la fable ont toutes les deux le même but : enseigner comment il faut se conduire dans la lutte pour l'existence.

Nous ne pousserons pas plus loin le parallèle, car ce qui précède suffira pour montrer que les fables, produits de l'expérience et de la sagesse pratique des générations qui se succèdent, peuvent être considérées comme des produits du temps ; qu'elles peuvent être attribuées à bon droit à l'astre qui sert à mesurer le temps, à l'illustre Seigneur et Dieu solaire. Ces fables n'ont pas été imaginées par tel ou tel personnage de l'antiquité, de même que La Fontaine, par

2. Cependant le lion est dépeint ailleurs comme un modèle de courage et de générosité. C'était là la façon de voir des chevaliers ; le peuple le considérait autrement.

exemple, parmi les modernes, n'a pas inventé les siennes. Puisqu'on a représenté Vishṇu comme auteur du *Mahâ-bhârata,* on pourrait s'attendre à le voir représenté également comme premier révélateur des fables, ainsi que le Buddha l'est des Jâtakas. Et, en effet, le *Pañcatantra* et le *Hitopadeça* sont donnés comme œuvres de Vishṇuçarman. C'est là certainement un nom de brahmane très habituel ; mais, laissant de côté le fait qu'il n'est mentionné nulle part ailleurs comme auteur de ces livres, les anciens Indiens ne peuvent avoir ignoré que plusieurs de ces fables se trouvent déjà dans le *Mahâ-bhârata,* et ne sauraient, par
263 conséquent, avoir été inventées par Vishṇuçarman *, à moins que Vishṇuçarman ne soit identique à Vishṇu. D'après nous, c'est réellement le cas. La terminaison *çarman* ne sert qu'à masquer le fait que c'est Vishṇu qui figure ici comme conteur de fables, sous la figure d'un brahmane, tandis qu'il accomplit ailleurs des exploits héroïques sous la forme de Nârâyaṇa, d'Hercule. L'hypothèse souvent exprimée (en premier lieu par Benfey) d'après laquelle le *Pañcatantra* serait originairement un livre bouddhique, ne peut être admise, selon nous, qu'avec quelque réserve ; d'abord, parce que nous reconnaissons dans les Jâtakas la vraie rédaction bouddhique ; et en outre, parce que, à notre conviction, un grand nombre de ces fables remontent à une époque où l'ordre monastique bouddhique était encore dans les limbes. Mais si l'hypothèse mentionnée était absolument juste, elle ne ferait que confirmer l'identification de Vishṇu et de Vishṇuçarman ; car, d'après les Indiens, Vishṇu et Buddha sont le même être [1].

1. Il ne servirait à rien de dire qu'une autre collection bouddhique peut avoir existé en dehors des Jâtakas ; sur les sculptures de Bharhut on ne trouve pas moins de 21 tableaux, dont 18 ont une légende contenant le mot *jâtaka.* Il est possible que les fables indiennes aient été traduites tardivement d'un ou de plusieurs dialectes en sanscrit, mais cela n'a rien à faire avec l'origine bouddhique.

CHAPITRE III

LE BUDDHA DU DOGME

Afin de déterminer la place qu'occupe le Buddha dans la croyance de l'Église, nous devons connaître les propriétés qu'on lui attribue. Comme la conception de Buddha n'est pas restée identiquement la même, il serait désirable, ou même nécessaire, d'en esquisser l'évolution, mais le temps pour un travail pareil n'est pas encore venu.

De tout ce qui nous est dit du Buddha, les savants européens tirent à peu près unanimement la conclusion qu'il est toujours représenté comme un homme [2]. En effet, il est indéniable * que le dogme ecclésiastique le représente comme un 264
homme, mais les faits que l'Église elle-même reconnaît comme authentiques sont absolument en contradiction avec ce caractère humain. Tous les dieux sont représentés plus ou moins comme des hommes ; il n'est même pas rare de voir mentionner des dieux morts, comme Balder et Adonis. L'histoire de toute mythologie nous apprend que les dieux sont de plus en plus assimilés aux hommes, jusqu'à ce qu'il vienne à la fin un Évhémère, qui déclare qu'ils étaient simplement des hommes du vieux temps. Mais le fait que les Évhéméristes regardent Jupiter comme un ancien roi, ou que Snorre

2. Par exemple, Kœppen, *Die Religion der Buddha*, p. 431. « Der Buddha ist, wie wir schon wissen, immer ein Mensch, kein Gott, und zwar ein Mann, keine Frau. Die Thatsache der Menschlichkeit Çâkyamunis steht so fest, dass selbst die spæteste Legende und Scholastik es nicht gewagt hat, ihn zum Gott zu stempeln. »

Sturleson soutient que Odhin et les Ases sont des chefs d'origine étrangère, ce fait ne prouve pas que Jupiter et Odhin ont été réellement des hommes. Nous croyons pouvoir conclure de quelques phrases des inscriptions d'Açoka [1] que l'Inde aussi a eu ses Évhéméristes. Une fois il dit : « Ceux qui, de ce temps [2], étaient des dieux véritables dans le Jambudvîpa (l'Inde), sont devenus fictifs [3] ». Ailleurs, il déclare : « Et les dieux réellement existants pendant cette période dans le Jambudvîpa étaient des hommes transformés par erreur en dieux (ou : considérés par erreur comme des dieux) ».

Nous voyons donc qu'Açoka déclare, de son plein pouvoir, que les dieux sont des hommes. Pourquoi la Congrégation, dans la plénitude de sa sagesse, n'aurait-elle pu faire la même chose? Elle avait pour cela la compétence nécessaire, de même que ceux qui sont en dehors de l'Église ont le droit de ne pas se soucier de son décret. Même si nous admettons que la dogmatique bouddhique considère le révélateur du Dharma comme un homme, nous ne disons pas pour cela qu'elle ne lui accorde que cette qualité, car nous distinguons les hommes et personnifications. Que le Buddha ne ressemble pas plus à un homme que le premier dieu venu, cela ressort de toute la légende et des titres qu'on lui décerne,
265 comme * « dieu souverain des dieux [1] » et d'autres semblables. Au surplus, nous citerons encore un morceau emprunté à un ouvrage des Bouddhistes méridionaux [2].

« A une certaine occasion, Gautama-buddha, révélant

1. Celles de Rûpnâth et de Sahasarâm.

2. Il n'est pas clair ce que veut dire « ce temps » tout le règne, ou bien la dernière année, depuis que le roi était devenu membre du Saṅgha.

3. C'est l'explication la plus probable, proposée par Bühler, du mot *masâ* dans le texte. Il ne serait cependant pas impossible qu'il répondît à un sanscrit *mârshâh;* alors il faudrait traduire « ont été transformés en hommes » (ou : seigneurs).

1. Par exemple, *Mahâvaṃsa*, I, 57, (*devâtideva*) et souvent ailleurs.

2. Hardy, *M. of B.*, 9.

l'Aruṇavatî-sutta, dit que quand Abhibhu, un religieux du temps du Buddha Çikhin (c'est-à-dire « feu, comète »), prêchait, les rayons qui sortaient de son corps, dispersaient l'obscurité de mille sphères. Ânanda demanda combien de sphères sont illuminées par les rayons d'un Buddha suprême, quand il proclame le Dharma. — « Comment peux-tu demander cela, Ânanda? Les perfections des Buddhas sont illimitées. Nul, en dehors du Buddha, ne peut embrasser d'un regard l'ensemble des sphères. Elles sont sans fin, infinies, mais quand le (ou : un) Buddha s'est placé quelque part pour proclamer le Dharma, il voit toutes les sphères aussi clairement comme si elles étaient tout près de lui, et il peut prêcher de telle façon, que les êtres, dans chacune des sphères le peuvent comprendre et recevoir l'instruction. » Ânanda reprit : « Toutes les sphères ne sont pas semblables. Au moment où le soleil se lève dans l'une, il se couche dans l'autre; dans l'une, il est midi tandis que dans l'autre il est minuit. Comment est-il possible alors que le (ou : un) Buddha, quand il prêche, soit compris partout? » — La réponse du Maître fut : « Quand le Buddha commence à prononcer un discours, le soleil qui était sur le point de se coucher, semble se lever, sous l'influence de son pouvoir; le soleil, qui était sur le point de se lever, semble se coucher, et dans les sphères où il est minuit, il semble qu'il soit midi. Les habitants des diverses sphères s'écrient alors : « Il y a un moment, le soleil se cou-
« chait, mais maintenant il se lève; tantôt il faisait minuit,
« mais maintenant il fait jour. » Ils demandent alors : « Com-
« ment cela s'est-il fait? Par un voyant, ou un démon, ou
« un Dieu? » Et pendant qu'ils s'étonnent, se montre la splendeur du Buddha dans l'espace, chassant l'obscurité de toutes les sphères et bien que les sphères soient en nombre infini, elles reçoivent, à ce moment, la même quantité de lumière; et tout cela peut se faire par un seul rayon sorti du corps sacré, * rayon pas plus grand qu'un grain de 266
sésame. Si un voyant faisait une lampe aussi grande qu'une

sphère, y versait autant d'huile qu'il y a de l'eau dans les quatre mers, et y mettait une mèche aussi grande que le Meru [1], la flamme d'une telle lampe n'irait pas plus loin que la sphère la plus rapprochée ; mais un seul rayon sortant du corps du Buddha illumine toutes les sphères qui existent. »

Il est difficile de méconnaître qu'on décrit ici, d'une façon un peu confuse mais reconnaissable, la grande puissance lumineuse du soleil et qu'on la compare à la force lumineuse inférieure d'une étoile. On ne voit pas bien ce qu'il y a d'humain dans une telle conception. On peut, si l'on veut, arriver à la conclusion que le fondateur de l'Ordre était un homme auquel on a attribué des facultés surhumaines, surtout celles du dieu solaire, mais on irait trop loin, en soutenant qu'il ne possède que des qualités humaines. Nous verrons maintenant jusqu'à quel point les attributs qu'on lui donne le désignent comme étant un homme, un dieu, ou ni l'un ni l'autre.

1. — Caractères extérieurs.

Bien que Gautama se soit montré dans la période historique actuelle, où les hommes ont leur stature normale, on lui donne une taille de 12 ou même de 18 coudées. Au fond, il était encore beaucoup plus grand, comme nous l'apprend le récit que voici. A une certaine occasion, Râhu, le démon des éclipses, qui lui-même avait une hauteur de 4,800 lieues, dit aux Titans qu'il n'était nullement curieux d'aller voir le Buddha, qui n'avait qu'une hauteur de 12 coudées. Lorsque les dieux lui affirmèrent que même si l'on plaçait cent ou mille Titans les uns sur les épaules des autres, ils n'atteindraient pas à la taille du Buddha, la curiosité de Râhu fut

1. L'Olympe de la mythologie indienne.

éveillée et il désira savoir lequel d'eux deux était le plus grand. Dès que Gautama eut deviné ce que voulait Râhu, * il ordonna à Ânanda d'étendre un manteau. Il s'étendit 267
dessus, la tête vers le nord et le visage vers le levant, comme un lion au repos. Pendant que Râhu le contemplait avec étonnement, le Sage lui demanda ce qu'il regardait avec tant d'attention. Râhu répondit qu'il faisait son possible pour découvrir le bout des pieds (c'est-à-dire des rayons) du Buddha, mais qu'il n'était pas capable d'y atteindre. — « Non », s'écria le Maître, « vous ne seriez pas capable d'y atteindre, même si vous laissiez aller vos regards jusqu'au ciel suprême de Brahmâ ». La conséquence fut que Râhu déclara qu'il croyait au Buddha, sur quoi le Maître lui prêcha le Dharma. — Inutile de faire remarquer que, dans ce récit, l'éclipse n'est pas représentée d'une façon moins humaine que Gautama.

Il est difficile de décrire la taille du Buddha. En effet, il peut se mouvoir dans un espace pas plus grand qu'un grain de moutarde, et, cependant il mit une fois son pied par terre, puis sur le mont Yugandhara, enfin sur le sommet du Meru, et monta ainsi, en trois pas [1], jusqu'au ciel d'Indra. Néanmoins la figure de Gautama resta toujours la même : il ne devint pas plus grand, ni les montagnes plus petites [2].

Particulièrement importants pour le signalement du Buddha sont les trente-deux signes distinctifs et les quatre-vingts marques secondaires, qui sont également propres aux Cakravartins (maîtres du monde, tourneurs de la roue). Le nombre des premiers, nommés ordinairement *mahâpurusha-lakshaṇas,* c'est-à-dire signes distinctifs d'un Grand Homme (et d'un Grand Esprit) a été sans doute emprunté aux trente-deux régions de la rose des vents, mais ne semble pas avoir de signification plus profonde, que d'indiquer un système com-

1. On découvre facilement, dans ce récit, une modification des trois pas de Vishṇu.

2. Hardy, *M. of B.*, 364.

plet de signes distinctifs, signes, qui, bien que évidemment applicables en première ligne au Dieu du jour, considéré en même temps comme Souverain du Ciel, sont devenus par le temps des signes de beauté, moitié symboliques, moitié réels.
268 Apollon est le modèle de la beauté virile *; il en est de même du Buddha-Cakravartin, de l'être céleste considéré à la fois comme Roi et comme Sage. Même après la division idéale de cet être unique en deux figures, les signes symboliques sont restés la propriété commune du Buddha et du Cakravartin [1].

Les trente-deux signes sont indiqués, dans les sources méridionales et septentrionales, sans grandes différences, de sorte qu'ils doivent faire partie de la partie la plus ancienne du dogme ; nous suivrons, comme Burnouf, pour le classement des signes, l'ordre de la liste du *Lalitavistara*.

1. La tête a une couronne, sorte tiare ou petit turban élevé, *ushṇîsha*. Sur les statues, l'usṇîsha est représenté souvent comme une excroissance au sommet du crâne [2]; 2. les cheveux de la tête sont très noirs (d'un noir bleuâtre) comme de l'onguent pour les yeux ou la queue d'un paon; bouclés, tournés vers la droite; 3. le front est égal et vaste [3]; 4. entre les sourcils, il y a une *ûrṇâ* (flocon de laine, pelote), ayant une apparence de neige ou d'argent; ou, comme d'autres disent : entre les sourcils, il y a une *ûrṇâ*, blanche, douce, pareille à un duvet [4]; 5. il a les cils d'un taureau [5]; 6. les yeux

1. La description la plus complète des signes distinctifs, d'après les sources méridionales et septentrionales, a été donnée par Burnouf, *Lotus*, 553-622, la meilleure explication par Senart, *Légende du Buddha*, 149. Comparez aussi Hardy, *M. of B.*, 368.

2. Chez les Siamois, le Buddha a sur la tête un *sirorot* ou couronne de gloire ; c'est en imitation de celle-ci que les rois de la terre portent une couronne, comme signe de la dignité royale; Alabaster, *the Wheel of the Law*, 115.

3. Ce signe n'est placé ici que dans le *Lalitav.*; dans les autres sources c'est un signe secondaire. Elles le remplacent par ce signe : « une couleur d'or ».

4. D'après l'explication de M. Senart, la pelote signifie l'éclair blanchâtre, il est probable, en effet, que quelques-uns y auront attaché cette idée. Mais

sont très noirs ; 7. il a quarante dents pareilles ; 8. elles sont étroitement serrées ; 9. elles sont blanches ; 10. il a une voix de stentor, qui est en même temps douce comme celle d'un *kokila* [6] ; 11. le gosier [7] est proéminent ; * 12. il a une langue 269
grande et longue (ou : mince) [1] ; 13. une mâchoire de lion ; 14. des épaules complètement rondes ; 15. sept parties du corps sont (convenablement) hautes ; 16. ce qui est entre les épaules est bien rempli ; 17. il a une couleur d'or fin ; 18. quand il est debout, ses bras arrivent jusqu'aux genoux, sans qu'il ait à se courber ; 19. la partie antérieure du corps est comme celle d'un lion ; 20. il est rond comme un arbre banian ; 21. de chaque pore ne sort qu'un seul poil ; 22. les poils du corps sont recourbés vers la droite en haut ; 23. les parties secrètes sont cachées par nature ; 24. les cuisses sont bien rondes ; 25. les jambes sont comme celles d'une biche ; 26. les doigts des mains et des pieds sont longs ; 27. les talons sont développés ; 28. le cou-de-pied est élevé ; 29. les mains et les pieds sont doux et délicats ; 30. ils ont une membrane réticulaire (proprement : un ouvrage réticulaire) ; 31. les plantes ont deux roues brillantes, lumineuses, éclatantes, légères, chacune avec mille rais, une jante et un moyeu ; 32. les pieds sont fixes.

Parmi les quatre-vingts marques secondaires, il y en a plusieurs qui ne sont que de petites modifications des signes

sur les statues, on voit simplement un petit cercle ; et comme on dit que Buddha lance de cette pelote les rayons qui éclairent l'univers, elle peut avoir été, d'après une autre explication, l'œil qui voit tout, le Soleil. L'épithète « ayant une apparence de neige ou d'argent » est aussi employée dans le *Lalitav.* à propos de l'éléphant blanc, dont le Buddha prit la forme pour descendre dans le sein de sa mère.

5. Le mot pour « taureau, bœuf, vache », signifie aussi : « rayon », et « nuage. »

6. Le coucou indien, qui joue dans la poésie le rôle de notre rossignol.

7. La traduction n'est pas certaine.

1. Dans le *Lotus de la Bonne Loi*, 234, nous lisons comment, à une certaine occasion, cette langue, sortant de la bouche du Tathâgata, s'éleva jusqu'au ciel de Brahma.

principaux que nous venons d'énumérer. En général, elles ne se distinguent pas des marques corporelles ou signes de beauté, considérés comme étant d'heureux augure, tels qu'on les trouve dans la divination. Parmi ces signes on compte également plusieurs figures sacrées d'une antiquité reculée, comme le Svastika (croix, marteau de Thor), le Çrîvatsa (figure octogone), le Nandyâvarta (sorte de labyrinthe), et le Vardhamâna.

En dehors des trente-deux signes principaux et des quatre-vingts marques secondaires, on indique encore deux cent seize marques de bon augure, cent huit à chaque pied [2]. Dans cette liste, on retrouve les figures sacrées; les plus remarquables parmi les autres marques sont : la roue solaire, le parasol blanc, différentes sortes de lys d'eau, le mont Meru, les continents et les îles, toutes sortes d'animaux. Il n'est pas difficile de deviner que ces marques signifient le monde et tout ce que produit le temps, de même que le bouclier d'Achille, le héros solaire, représente la terre et le cercle de la vie humaine.

270 * C'est un fait bien connu que, dans différents pays bouddhiques, on trouve des empreintes sacrées du pied du Tathâgata. La plus célèbre est probablement celle sur le Pic d'Adam, à Ceylan, dont les voyageurs arabes parlent déjà au IXe siècle et des auteurs européens plus tard [1]. Les Mahâvaṁsa raconte, en effet, que le Tathâgata, lors d'une de ses visites à Ceylan [2], a laissé l'empreinte d'un de ses pieds sur

2. Hardy, *M. of B.* 367; Burnouf, *Lotus*, 622.

1. Parmi les auteurs européens nous mentionnons seulement Valentijn, *Oud en Nieuw Oost-Indie*, V, *Beschrijving von Coromandel*, 2e partie, pp. 36 et 375.

2. On a mis en doute, ou plutôt nié complètement, la véracité des récits singhalais. On a supposé que ces sortes de récits auraient été inventés par les Singhalais par vanité nationale. Bien à tort. Les Bouddhistes du Nord savent, eux aussi, que le Tathâgata a été trois fois à Ceylan, et nous savons que cette île est visitée régulièrement chaque année par le Buddha de l'année courante. Ceylan désigne le Laṇkâ céleste, où demeurait Râvaṇa.

le sommet du Sumano. Au Siam et au Laos ces traces sacrées sont assez nombreuses. La raison qui a pu déterminer le choix de tel ou tel emplacement pour la trace du Buddha reste inconnue, mais il est clair que celui qui a taillé ou fait tailler ce signe sacré dans le roc, savait très bien que cette marque était un symbole du soleil. Comme ces signes ont été gravés à ces endroits longtemps après la fondation de l'Ordre, il s'ensuit qu'il y a eu des initiés qui ne partageaient pas les idées évhéméristes du roi Açoka. Ces initiés ont pu cesser de croire que le Buddha était un dieu, mais en tout cas, n'admettaient pas qu'il fût un homme. Il était pour eux un nom, une abstraction, comme les Muses le sont pour nos poètes.

2. — Caractères spirituels.

Les caractères par lesquels le Buddha se distingue, au point de vue spirituel, de tous les autres êtres, ont été divisés systématiquement en trois classes, dont chacune comprend un nombre déterminé de propriétés. L'énumération et la classification de ces propriétés sont, à quelques exceptions insignifiantes près, communes aux deux divisions de l'Église, et appartiennent, par conséquent, à leur ancien héritage commun. On y reconnaît une description de la puissance et de la sagesse surhumaines * du Sage Suprême, propriétés 271
que, d'après la croyance ou la prétention des *yogins* indiens, le philosophe se peut procurer par le *yoga*. La place que ces propriétés surhumaines occupent dans le système bouddhique, diffère peu ou point de celle qu'on leur donne dans le mysticisme du *yoga*. Les deux systèmes se décèlent comme des modifications d'une conception physico-mythologique beaucoup plus ancienne, d'après lesquelles l'ensemble des classes de caractères distinctifs du *buddha* ou du *yogin* constituait une définition de la sagesse parfaite, de la toute-puissance et de la fixité inébranlable de la lumière suprême, vénérée

comme divinité du soleil, du ciel et du temps, et philosophiquement comme la Raison.

Voici cette classification : I. Les Dix Forces (*daça bala*) : 1. la science de ce qui convient ou ne convient pas; 2. des conséquences (nécessaires) des actes; 3. de la voie qui mène à chaque but; 4. des éléments [1]; 5. de la différence de caractère chez les êtres; 6. de la force relative des facultés (corporelles et spirituelles); 7. de tous les degrés d'extase et de méditation intérieure et de leur influence en tant qu'ils éloignent le péché et amènent un « réveil »; 8. des endroits où il a jadis demeuré; 9. de la descente dans le sein maternel et de la naissance; 10. de la suppression des virus (ou souillures) [2].

D'après ce groupe de dix forces, un Tathâgata est dit « Celui qui a Dix Forces » (*Daçabala*), à moins que le contraire n'ait été le cas, et que les Dix Forces ne dérivent d'une ancienne épithète Daçabala, donnée au Yogin [3] ou Guru suprême. « Guru » peut avoir le sens de « maître ou de « personne vénérable » en général. Si l'on compare la liste des
272 forces donnée plus haut * avec celles qui, dans la note, sont attribuées à Çiva comme Guru suprême, on voit immédiatement que les deux listes contiennent des perfections intellectuelles et morales, mais que dans la liste bouddhique on a évité de mentionner tout ce qui pourrait rappeler le caractère

1. Ceci a l'air très vague, mais plus c'est vague, mieux cela vaut. Le dogme bouddhique ne recherche rien tant que l'équivoque, sous un faux air de précision. Plus les mots admettent de sens divers, plus est grand le nombre de personnes qui peuvent adopter la formule, car elles peuvent la comprendre comme elles veulent. C'est ainsi que l'entrée de l'Église est rendue facile, et que l'Ordre montre la largeur et la libéralité de son esprit.

2. On trouve une dissertation sur les Dix Forces dans Burnouf, *Lotus*, 781; comparer Hardy, *M. of B.* 380.

3. A Çiva, représenté comme Guru suprême, on attribue également dix propriétés indestructibles (*avyayatâ*) : connaissance, absence de passion, magnificence, pureté, véracité, patience, constance, force créatrice, illumination spontanée, domination suprême. C'est ce que dit Vâcaspati-Miçra dans ses notes sur le *Yogasûtra*, I, 25.

de créateur originairement attribué au Tathâgata. Cependant les traces de la conception antique n'ont pas été complètement effacées; ainsi le n° 8 de la liste est une paraphrase du fait que le Luminaire suprême revient fidèlement et invariablement, quand son moment est venu, au même endroit où il a paru auparavant, comme s'il se rappelait les stations du chemin qu'il a parcouru depuis tant de siècles.

II. Les dix-huit Facultés d'Indépendance (âveṇika-dharma), dites aussi Buddha-dharmas, ou facultés d'un Buddha, forment la seconde série des signes spirituels d'un Tathâgata. Ce sont : 1. Connaissance illimitée du passé; 2. de l'avenir; 3. du présent. De là découlent naturellement : 4. parfaite mesure en actions; 5. en paroles; 6. en pensées; en outre; 7. la force infatigable de la volonté du Seigneur; 8. de sa prédication de la Loi; 9. de son énergie; 10. de sa méditation attentive; 11. de sa sagesse; 12. de son émancipation. Par suite de ces douze facultés, il est exempt de : 13. légèreté; 14. humeur tapageuse; 15. obscurité; 16. sensibilité; 17. distraction; 18. irréflexion [1].

Toutes ces facultés appartiennent, à un degré plus ou moins élevé, à tout sage d'un noble caractère, mais, dans leur plénitude, on ne saurait les attribuer qu'au parfait Tathâgata, le Très Sage et le Très Bon.

III. Les quatre preuves de Clarté ou de Certitude (*vaiçâradya*) [2]. Celles-ci consistent en ceci, qu'il s'est élevé jusqu'aux thèses (et certitudes) suivantes : 1° à la thèse que le Tathâgata a pénétré tous les *dharmas* (propriétés des choses et devoirs), sans exception, et à la certitude qu'il avait que cette thèse * ne pouvait être supprimée, ni par les dieux, ni 273

1. L'explication des six derniers termes dans un commentaire, cité par Burnouf, *Lotus*, 649, est contraire à celle donnée par le dictionnaire indigène qui a le plus d'autorité, « Abhidhânappadîpikâ ».

2. *Vaiçâradya* est absence de tout doute et d'obscurité (dans l'esprit), et de toute hésitation (de l'âme), le mot signifie donc aussi bien la clarté et la certitude de l'intelligence, que la confiance en soi-même, l'intrépidité.

par les hommes ; 2° à la thèse que tout ce qui est un obstacle à l'impeccabilité est aussi un obstacle au Nirvâṇa et à la certitude qu'il avait que cette thèse ne pouvait être anéantie ni par les dieux, ni par les hommes; 3° à la thèse qu'il atteindrait le Nirvâṇa en suivant le chemin qui mène à la délivrance (c'est-à-dire le coucher du soleil), et à la certitude qu'il avait que cette thèse ne pouvait être attaquée ni par les dieux, ni par les hommes; 4° à la thèse qu'il sait comment anéantir toutes les souillures, et à la certitude qu'il avait que cette thèse ne pouvait être mise à néant ni par les dieux, ni par les hommes [1].

Le Tathâgata nous est représenté ici comme un disputeur, qui pose quatre thèses, et met tranquillement l'univers au défi de les réfuter. Nous retrouvons la même conception dans un écrit de l'Église méridionale [2], où le Buddha lui-même dit : « Je ne vois aucune raison, moines, pourquoi un ascète ou brahmane, un dieu ou démon ou brahma quelconque dans ce monde aurait le droit de me dire que je prétends être devenu un parfait sage sans avoir pénétré jusqu'à la connaissance parfaite du *dharma*. Et c'est pour cela, moines, que je vis tranquille, sans crainte, sûr de moi. » La seconde thèse est qu'il s'est délivré de toute souillure ; la troisième, qu'il a indiqué certainement les obstacles ; la quatrième, qu'il a prêché le Dharma, qui conduit à la parfaite délivrance de la misère.

Malgré les formes scolastiques dont on a revêtu le dogme de la quadruple certitude, on voit sans peine que c'est cette certitude qui désigne le Tathâgata comme sauveur du monde,

1. Nous avons suivi *Lalitav.*, 591. Plus brièvement dans Hardy, *Eastern Monachism.*, 291 : « Il a atteint la dignité de Buddha suprême; il a vaincu complètement tous les mauvais désirs; il a fait connaître tous les obstacles qui s'opposent à l'arrivée au Nirvâṇa ; il sait tout ce qui est bien. » — L'expression traduite plus haut par « s'élever jusqu'à la thèse » signifie aussi : « aborder la tâche » et « risquer l'affirmation ».

2. *Dhammappadîpikâ*, dans Burnouf, *Lotus*, 403.

comme celui qui s'est délibérément voué à la grande œuvre de délivrance. Le fait qu'il accepte cette tâche surhumaine est la preuve irréfutable de la charité universelle du Bodhisatva, couronne les efforts qu'il a faits pendant des existences sans nombre pour montrer son amour pour les hommes et les dieux. * Dès que le Bodhisatva est devenu un Buddha par- 274
fait, la charité disparaît, au moins en actions. Il en est autrement chez Vishṇu : on pouvait continuer à attribuer à ce dernier l'amour et la charité à l'égard des créatures; chez lui, en effet, on n'a jamais séparé artificiellement le caractère de Buddha de celui de Bodhisatva.

Bien qu'un parfait sage soit élevé au-dessus d'affections telles que l'amour et la charité, il n'est pas étonnant que les Bouddhistes parlent souvent de leur Seigneur comme s'il était encore accessible à ces sentiments [1]. Involontairement, ils ont laissé les traits du caractère d'un Bodhisatva se confondre avec ceux d'un Buddha. Chez les Bouddhistes du Nord, chez lesquels la charité du Seigneur ressort le plus, il est probable que d'autres influences sont intervenues, celles de l'Hindouisme. Chez eux, on trouve même une école théiste, qui, quelque contraire que soit sa doctrine aux principes fondamentaux de l'Église, a compté et compte encore de nombreux adhérents. Cette école, dont les partisans sont dits Aiçvarikas [2], parce qu'ils reconnaissent un Être Suprême (*îçvara*) ou Âdibuddha, c'est-à-dire Buddha primitif, a bien des traits en commun avec les sectes hindoues des Vaishnavas et Çaivas, et fleurit surtout au Nepâl. A la confession de foi d'un Nepâlais nous empruntons ce qui suit [3] :

« Buddha signifie en sanscrit « le Sage » et aussi « ce qu'on connaît par la sagesse ». C'est un des noms que nous

1. Même dans un écrit à moitié philosophique comme les *Milinda Pañhâ* (édit. Trenckner), 108.

2. Hodgson, *Essays on the languages, litterature and religion of Nepâl and Tibet*, 76.

3. Hodgson, *Essays*, 46.

attribuons à Dieu, que nous nommons aussi Âdi-buddha, parce qu'il existait avant toute chose, n'a pas été créé, mais est le créateur ; c'est également par lui que furent créés les cinq Dhyâni-Buddhas, qui sont dans les cieux. Çâkya et les six autres Buddhas humains sont nés sur la terre ou humains. Ceux-ci, en adorant le Buddha (suprême), arrivèrent à la plus haute perfection et atteignirent le Nirvâṇa, c'est-à-dire qu'ils furent dissous en Âdi-buddha. C'est pourquoi nous les nommons tous Buddhas. »

275 * Le Nepâlais déclare en outre : « Les noms d'Âdi-Buddha sont innombrables : Sarvajña (Omniscient), Sugata, Buddha, Dharmarâja (Souverain de l'Ordre, de la Loi), Bhagavat, etc. »

La distinction entre le Buddha divin, éternel, et le Buddha humain, temporaire, telle qu'elle existe dans la croyance populaire, s'évanouit quand on la considère philosophiquement. Qu'on comprenne Âdi-buddha, ainsi que le font certaines écoles, comme la Nature, ou plutôt le résumé des éternelles forces naturelles [1], ou comme la pure Raison, considérée comme distincte de la matière morte, dans les deux cas les Buddhas terrestres ne sont que des manifestations ou des forces phénoménales de cette substance éternelle, et comme les noms qu'on donne à cet être sont parfaitement explicables comme attributs d'un être absolu, mais ridicules comme prédicats d'un homme, il serait absurde de prétendre que ces attributs absolus ont été transportés d'un certain Çâkyamuni sur la substance absolue [2].

A ce propos, nous devons citer une autre déclaration du même Nepâlais au sujet des Lamas du Tibet [3]. Voici ce qu'il

1. Sous une forme concrète, mythologique, il est le soleil ou la lumière créatrice.

2. Le surnom le plus frappant est Svayambhû, celui qui est né de lui-même. C'est une épithète bien connue et très bien choisie de Brahma, la lumière créatrice, la Raison ou Âdi-buddha.

3. Hodgson, *Essays*, 48.

dit : « Les Lamas sont d'accord avec nous en ce qui concerne les honneurs rendus aux sept Buddhas, mais ils vont plus loin et ils soutiennent qu'ils (les Lamas) sont eux-mêmes des Avatâras. » Les raisons sur lesquelles s'appuie l'opinion des Lamas ne sont pas dites, mais elles sont faciles à deviner. Il est probable qu'ils sont d'avis que tous les êtres pensants sont des manifestations de la Raison, considérée comme force de la nature ; que, par conséquent, au fond, tous ces êtres sont *buddha,* doués de raison ; que cependant ceux chez qui la sagesse se manifeste de la façon la plus lumineuse, peuvent être dits *buddhas* par excellence. A un tel point de vue, ces Lamas n'ont aucune raison pour dénier une existence réelle à Çâkya et aux six autres Buddhas, mais il est évident que ceux-ci ne peuvent plus être considérés comme jouissant d'une supériorité et d'une excellence extraordinaires.

Un peu différente et encore plus raffinée est la théorie des Mâdhyamikas, * la fleur de la philosophie bouddhique. Ils 276
donnent à la maxime « tout est vain » (*sarvam çûnyam*) non seulement le sens que tout, dans ce monde, est vanité, mais encore que tout est néant ; ils nient l'existence, l'être. Tous les phénomènes, toutes les choses, tous les êtres, ne sont qu'une illusion, et dans ce sens, on peut dire que tout a une existence illusoire, semblable à ce qu'on voit, c'est-à-dire croit voir, dans un songe [1]. La conclusion inévitable c'est que pour eux le Seigneur Buddha, lui aussi, n'est qu'un nom. Cette conviction se trouve ouvertement exprimée, entre autres en ces termes : « Il n'y a dans le Tathâgata, en tant qu'il s'est révélé comme Buddha en obtenant la suprême et parfaite Bodhi, pas la moindre existence réelle [2]. » En langage ordinaire : « la sagesse parfaite n'existe que comme abstraction ou illusion [3] ».

1. *Sarvadarçana Saṅgraha,* 15 ; Vassilief, *Der Buddhismus,* 348. Les Méridionaux, eux aussi, nient l'existence du monde, du nom et de la forme ; voir, entre autres, Bigandet, II, 239.

2. Schmidt, *Ueber das Mahâyâna,* 207.

3. Comparez les phrases suivantes de la *Prajñâ-Pâramitâ,* dans Burnouf,

Il est difficile de réfuter la théorie générale des Mâdhyamikas dès qu'on admet les principes généraux du Bouddhisme. D'un autre côté, il faut remarquer que la dialectique bouddhique possède un excellent moyen pour énerver toute conséquence logique. Ce moyen revient à peu près à la défense de prononcer un jugement quel qu'il soit. Il n'est pas permis — c'est ce qu'enseigne à peu près le Tathâgata, — de dire « tout cela me plaît », ni « tout cela me déplaît » ; ni « cela me plaît et ceci me déplaît ». Autre exemple : c'est une hérésie de dire : « le monde est fini », mais c'en est une autre de dire : « le monde n'est pas fini » ; et il est tout aussi peu permis de déclarer : « le monde n'est ni fini ni pas fini [4] ». Nous n'avons pas besoin de deviner les motifs qui ont amené
277 la philosophie bouddhique à formuler ces règles ; * on nous les explique clairement [1], et elles reviennent à ceci : un véritable disciple du Seigneur doit se garder d'admettre l'une de ces trois opinions, car s'il en admet une, il sera en désaccord avec les deux autres. De ce désaccord naîtra la discorde, et de la discorde, l'inimitié. Dans la conviction bien nette que l'adoption d'une des trois opinions entraînera le désaccord, la discorde et l'inimitié, le véritable disciple renonce donc aux trois opinions et n'en adopte aucune autre. De cette manière on peut abandonner et quitter une opinion sans en admettre et en adopter une autre.

Il existe encore une autre règle qui a pour but de préserver la concorde parmi les frères, à savoir celle-ci : que les mêmes paroles peuvent produire une impression différente sur des auditeurs différents. Pour les Bouddhistes, il est certain que, bien que la doctrine du Seigneur Buddha soit une,

Introd., 481 : « Je ne reconnais ni ne vois une Perfection de la sagesse. Je ne reconnais ni ne vois d'omniscience » ; et : « le nom de Buddha, ô Seigneur, n'est qu'un mot ; le nom de Bodhisatva, ô Seigneur, n'est qu'un mot ; le nom Perfection de la sagesse n'est qu'un mot. »

4. Burnouf, *Introd.*, 458 ; Koeppen, *Religion des Buddha*, 598.

1. Dans l'*Avadâna Çataka*, chez Burnouf, passage cité.

il en existe cependant une compréhension quadruple, selon la différence d'intelligence chez les auditeurs [2]. De là la division officielle de la philosophie du Bouddhisme septentrional en quatre écoles principales. La vérité générale du principe ne sera déniée par personne, mais il ne s'ensuit pas qu'il soit recommandable de donner à la pensée une forme telle que chacun soit obligé d'en deviner le sens.

La recherche de l'équivoque, plus ou moins propre à toute sagesse indienne, n'est pas toujours la conséquence du désir de rester inattaquable quoiqu'il advienne, comme c'est le cas, par exemple, pour le langage de l'oracle de Delphes. Bien souvent, surtout dans le langage imagé de la mythologie, on parle en énigmes, parce que la vérité, présentée sous forme énigmatique, était censée ne posséder de la valeur que pour celui qui était lui-même capable de deviner l'énigme.
* De même le langage équivoque des écrits bouddhiques doit 278
probablement s'expliquer en partie par le principe qu'il est inutile d'exposer des vérités à ceux qui n'ont pas la pénétration nécessaire pour découvrir la véritable intention.

Les considérations qui précèdent nous donnent, à ce que nous croyons, le droit de prétendre qu'il est très difficile de résumer en une seule formule la conception de *Buddha,* telle qu'on la trouve chez des écoles et des sectes diverses, séparées dans l'espace et dans le temps. Les Bouddhistes du Sud, et les moins avancés parmi les Bouddhistes du Nord, on peut l'affirmer, d'après les données aujourd'hui connues,

2. *Sarvadarçana-Saṅgraha,* 9. Comparez Vassilief, *Buddhismus* 150 : « Aucune école n'osa rejeter, comme n'étant pas attribuables au Buddha, les sûtras qui ne s'accordaient pas avec ses idées à elle ; on se contenta de dire qu'ils n'étaient pas développés sous forme d'une vérité absolue, et cette doctrine des « deux significations » fut développée par chaque école conformément à son propre système. » — Le Vedânta connaît aussi une double vérité, l'une supérieure, l'autre inférieure ; mais cette division repose sur un autre principe.

parlent du fondateur de leur doctrine comme s'il était un homme. Mais en même temps les attributs et les noms qu'ils lui donnent contredisent absolument cette idée. Par conséquent, il n'est pas vrai qu'il est un homme et il n'est pas vrai non plus qu'il n'est pas un homme ; on ne peut pas dire non plus qu'il est et en même temps qu'il n'est pas un homme. Ce qui revient à dire : à certains égards, il est un homme ; à certains égards il n'est pas un homme ; à certains égards il n'est ni l'un ni l'autre.

Si nous considérons la conception du Buddha au point de vue du développement historique, nous arrivons à ce résultat : le Tathâgata est un Dieu, mais un Dieu mort. L'Église, qui avait pour base l'athéisme, ne pouvait plus reconnaître le Dieu du Jour et du Temps comme tel. Elle le fit donc mourir avant le commencement de l'ère du salut, de la lumière spirituelle. En un certain sens, le grand Luminaire du monde continua à exister, comme soleil matériel, et l'on avait donc le droit de dire que le Tathâgata continuait à exister comme Dharmakâya, comme Corps de l'Ordre [1]. Comme l'Église s'appropriait les préceptes que le temps avait distribués aux générations antérieures pendant une série de siècles, elle pouvait admettre comme patron idéal ce Temps antique, qui avait atteint le Nirvâṇa avant le commencement de l'âge moderne. De même, les matérialistes indiens, les Cârvâkas
279 ou Lokâyatikas, * reconnaissaient comme patron et source idéale de leur doctrine le dieu de la Raison, Bṛhaspati, sans qu'ils crussent pour cela à sa divinité, ou à la possibilité que l'ouvrage où leur doctrine est exposée fût réellement l'œuvre de Bṛhaspati. Sans doute, les fils de Buddha ont de plus en plus compris comme une plate réalité ce qui avait d'abord un sens purement allégorique. Au lieu de croire à un Être suprême infiniment bon, ils croient à un Homme suprême infiniment bon, auquel ils sont attachés, auquel leur pensée

1. Vassilief, *B.* 102.

s'attache avec d'autant plus de ferveur, qu'ils croient qu'il est de la même essence qu'eux-mêmes. L'idéal déjà existant de sagesse et de bonté étant devenu, transformé par l'imagination, un être de chair et de sang, il devint d'autant plus attrayant, qu'il ne semblait plus élevé au-dessus de la portée de l'homme, le Seigneur lui-même ayant pris la forme humaine. Il est mort, c'est vrai, de sorte qu'il ne peut plus venir en aide à ses adorateurs dans leurs détresses, mais leur reconnaissance n'en est pas moins grande, car il a laissé dans son Dharma tout ce dont les vivants ont besoin pour arriver à la béatitude. C'est cette foi, cette reconnaissance qui font la force de la religion, non la réalité ou la non réalité historique de ce que les croyants acceptent comme leur évangile.

LIVRE SECOND

LE DHARMA

CHAPITRE PREMIER

DÉFINITION, ÉTENDUE ET ORIGINE DU DHARMA

* Dharma signifie : ordre, loi, droit, religion ; au pluriel : 280
particularités, propriétés, fonctions, formes d'existences, devoirs, vertus ; et aussi : les choses. En un mot, *dharma* signifie ce que une chose *doit* être ou est *nécessairement*. Il comprend donc aussi bien l'ordre des choses dans le domaine moral et social que l'ordre du monde, les lois de la nature.

A mesure que nous nous transportons dans une antiquité plus éloignée, nous voyons qu'on établit un rapport plus étroit entre l'ordre naturel et l'ordre moral, et il n'est pas étonnant si, dans le code le plus ancien de l'Inde, celui de Manu, on trouve révélé [1], non seulement l'ensemble des lois

1. Le code de Manu a été révélé par Manu le Créateur, et transmis par la tradition. D'après la scolastique indienne postérieure, les Vedas seuls auraient été révélés, constitueraient la *çruti*, c'est-à-dire la doctrine, tandis que, d'après ces auteurs, Manu, le Mahâbhârata et autres ouvrages semblables feraient partie de la *smṛti*, c'est-à-dire de la tradition. Il y a un germe de vérité dans cette conception scolastique, en ce sens que le Veda est la *çruti* par excellence, et que l'étude en est officiellement obligatoire pour tout Ârya, mais la distinc-

et institutions morales et sociales, mais aussi l'ordre des phénomènes naturels : création, renouvellement de la création, division du temps, périodes du monde, etc. La même large
281 définition du Dharma * se retrouve dans le Bouddhisme, pour la simple raison que le Bouddhisme a ses racines dans l'antiquité et n'est autre chose qu'une variété de la plante indo-arienne, qui, après avoir été transportée sur un sol étranger, a pris un aspect étrange, de sorte que, d'après une classification artificielle, on l'a mise dans une classe particulière, tandis que, selon la division génétique, naturelle, elle est et reste une variété de l'hindouisme.

Comme le Dharma gouverne toutes choses, le Buddha n'en peut être qu'une partie, il y est soumis, y est contenu. Jusqu'à un certain point, en effet, il occupe dans la doctrine une place secondaire. Il est qualifié, il est vrai, de source du Dharma, le Dharma vient de lui, mais on peut comprendre cela de cette façon qu'il est le révélateur, le Manu [1], un témoin qui constate, mais ne crée pas. Mais, dira-t-on, si le Buddha est inférieur au Dharma, pourquoi est-il placé comme un des Trois joyaux, à côté du Dharma ? Et comment est-il possible qu'il soit dit Svayambhû « celui qui s'est formé de lui-même, » et Dharmarâja « le souverain de la Loi » ? Afin de répondre à ces questions nous devons nous rappeler que les termes Buddha, Dharma et Saṅgha ont deux sens différents, un sens mythique, ou, si l'on veut, matériel, et un sens spirituel, moral.

Dans le sens mythique, le Buddha est la lumière qui

tion entre *çruti* et *smṛti* n'a rien de commun avec celle en révélation et œuvre humaine. Le Veda lui-même est non seulement la *çruti*, mais aussi la *smṛti* par excellence et les anciens auteurs le qualifient expressément de tradition (*samâmnâya*). En revanche, le Mahâbhârata est appelé non seulement une *smṛti* mais aussi un *veda*, et à bon droit. La scolastique indienne postérieure avait oublié ce que veut dire *çruti :* elle croyait que *çru* signifie seulement « entendre », mais le mot signifie aussi « apprendre, *discere* », et c'est ce qu'on veut dire quand on qualifie le veda de *çruti*.

1. *Manu* signifie, entre autres, indicateur, *moniteur*.

s'éveille, le commencement du jour, de l'année, etc., conçu personnellement, le Créateur. Il est le commencement et l'origine du monde visible, Brahma Svayambhû, aux noms innombrables. Le Dharma est la continuation de l'œuvre de la création ; personnellement : le dieu du soleil et du Temps dans sa marche régulière, Vishṇu. * Le Dharma agit dans le 282
présent, le Buddha dans le passé. Enfin, Saṅgha, la communauté des Saints, signifie le royaume des ombres, où les morts pieux et bienheureux demeurent sous l'autorité de Yama, le dieu de la Mort, qui n'est qu'une autre forme du dieu de la Vie [1]. Tantôt on place la demeure des Bienheureux dans l'extrême Occident, tantôt dans l'extrême Nord. La première de ces conceptions est due au fait que le soleil se couche à l'Occident; l'autre, à l'idée que le soleil, pendant la nuit, doit se trouver dans la région directement opposée au Midi, où il se trouve au milieu du jour [2]. « Yama, le Temps, la Mort, *réunit* tous les êtres », est une expression qu'on rencontre souvent dans les écrits indiens, et strictement, son empire, quel que soit d'ailleurs le nom qu'on lui donne [3], serait le troisième des trois Joyaux, le Saṅgha ou *réunion*.

1. Yama et Manu sont réellement un ; c'est pourquoi, dans la mythologie des peuples ariens, ils intervertissent leurs rôles. Au point de vue philosophique, Yama est le dieu de l'immortalité, la mort étant éternelle. L'idée de la transmigration des âmes a faussé cette antique conception indienne. Par suite, l'immortalité, qu'on considérait comme identique à la mort, fut reculée jusqu'à ce qu'on obtînt ce que les Bouddhistes désignaient par le nom de nirvâṇa, d'autres sectes autrement. C'est pourquoi nirvâṇa et amṛtâ, c'est-à-dire « ce qui est immortel », sont deux noms pour la même chose, la mort éternelle.

2. Plus tard, on a transporté le royaume de Yama à l'extrémité méridionale de la terre. Ce déplacement est la conséquence de l'observation que le soleil se trouve, au 21 décembre, dans le point le plus méridional de son orbite annuelle. Au fond, Yama, qui est dit « chef du midi », est identique avec Kubera, le dieu de la richesse, qui trône à l'extrême Nord ; chez les Grecs, Pluton (Yama) et Plutus, le dieu de la richesse (Kubera) doivent être de même des dédoublements d'un seul et même être.

3. Chez les Çivaïtes c'est naturellement Çiva, le Temps, qui est Seigneur de la vie et de la mort.

On a remplacé le point où le soleil se couche par l'empire des morts, des *muktas* (délivrés), et, comme le mot pour « empire » signifie aussi l'ensemble des personnes qui l'habitent, on peut désigner par Saṅgha [4] le troisième et dernier point où se tient le Dieu du jour. Bien que ce soit un seul et même être resplendissant qui fasse les trois pas, on lui donne des noms différents, selon la différence des fonctions. Buddha est « l'éveillé » et, pour cette raison, l'origine ou commencement du Dharma, mais, d'un autre côté, en continuant son œuvre, il peut garder le même nom, d'autant plus que *buddha*
283 signifie « sage » en général. * Il a un triple droit au titre de Dharmarâja « roi du Dharma » : 1° parce qu'il est le premier, le sommet du Dharma [1] ; 2° parce qu'il le maintient ; 3° parce que, dans sa qualité de roi Yama (qui est dit le Dharmarâja par excellence), il réunit les morts dans une sainte communauté, *saṅgha* [2] ;

Il y a une liaison étroite entre la division de la marche du soleil en lever, culmination et coucher ; du temps en passé, présent et avenir ; du contenu du dogme bouddhique en trois Joyaux, et la distribution de la littérature sacrée en trois Paniers ou Cassettes, Tri-piṭaka. Ces trois collections s'appellent Sutta-piṭaka, Vinayapiṭaka et Abhidharma-piṭaka. Les Suttas [3] sont les allocutions, sermons, belles sentences du

4. *Saṅgha* signifie du reste aussi le point où deux plans, etc., se rencontrent.

1. Dans sa qualité de Dharmarâja il a comme subordonné Dharmasenapâti « le général du Dharma, » c'est-à-dirre Çâriputra, l'étoile γ du Bélier; celui-ci ouvre la série des Nakshatras au nouvel an; est par conséquent duc, conducteur, chef de l'armée.

2. Le terme Dharmarâja ayant un triple sens, celui de *cakravartin* ne semble avoir qu'une double signification : 1° celui qui commence à faire rouler la roue (le soleil levant, le commencement de l'année, etc.); 2° celui qui règne comme souverain, prince suprême (le soleil au méridien, le point le plus élevé de la déclinaison).

3. Les Bouddhistes du Nord et aussi les Singhalais ont traduit ce mot par le sanscrit *sûtra*, qui signifie proprement « ligne servant à mesurer », puis, tout comme le latin *regula* (qui a aussi le sens primitif de « ligne servant à mesurer ») : « bâton servant à mesurer », puis « règle ». Or, le

Seigneur ; le Vinaya-piṭaka contient les règles de la discipline, les règlements monastiques ; l'Abhidharma est ou prétend du moins être la science supérieure [4]. Commençons, pour trouver le fil, par considérer cette dernière classe. Nous savons que l'Abhidharma fut prêché par le Buddha à sa mère dans le royaume des Bienheureux. En outre, c'est une croyance officiellement admise par les Bouddhistes que « les Suttas sont destinés à tous les hommes ; le Vinaya aux moines ; l'Abhidharma aux dieux ». Les « dieux » désignent ici les habitants du paradis, les bienheureux, les esprits ; * l'*Abhidharma* nous mène donc au 284
royaume où le soleil se couche, nous enseigne ce que nous avons à attendre dans la vie future. En un mot, c'est la doctrine de l'avenir. Le Vinaya enseigne au moine comment il doit se conduire dans le présent. A certains égards, le Vinaya se rattache donc au Saṅgha, mais le Saṅgha lui-même n'est qu'une imitation de la communauté des saints dans le royaume de Yama ; il essaye d'arriver, déjà pendant cette vie, à l'idéal de la délivrance ; et plus cette vie devient semblable à une simple apparence de vivre, plus elle s'approche de l'immobilité et de l'insensibilité de la mort, mieux cela vaut. Comme le Vinaya n'a pas pour sujet le Saṅgha lui-même, mais les devoirs, le *dharma* de la communauté, on peut considérer le Vinaya-piṭaka comme le coffret où le Dharma est gardé. Enfin, les Suttas, bien que pleins d'instruction pour le présent, sont en premier lieu des discours de circonstance, et appartiennent par suite au passé. On pourrait décrire ainsi le contenu des trois cassettes : le Sutta-piṭaka contient tout ce que nous avons besoin de savoir du Buddha et du passé ; le Vinaya-piṭaka tout ce qu'on a à observer comme règle de conduite, comme Dharma spirituel

prâkrit *sutta* peut, en sanscrit, correspondre à *sûtra*, mais aussi à *sûkta*, « bonne parole », « belle sentence ».

4. *Sumaṅgala-Vilāsinī*, I, 19 : *Abhidharma-Piṭaka adhipaññāsikkhā*.

dans le présent; l'Abhidharma-piṭaka a ou doit avoir pour contenu tout ce qu'on a besoin de savoir pour arriver à la béatitude et à la délivrance, dans la vie future, quand la flamme de la vie actuelle s'est éteinte.

Bien que la correspondance entre la triple science du passé, du présent et de l'avenir et l'objet de la science, la Triade [1] de Buddha, Dharma et Saṅgha, soit imparfaite à certains égards, il est difficile de conclure de cette différence à une absence complète de lien entre les deux séries. Il est
285 naturel d'admettre * qu'on a introduit des modifications dans l'ancien système, en vue d'un développement plus complet des idées. Dans sa forme la plus ancienne, la Triade doit avoir été une vraie Trinité. Le même être qui, en introduisant la lumière et l'ordre dans le chaos, réveille la nature de son sommeil, et joue ainsi le rôle de *hotar*, est aussi le père, le Prajâpati, du monde intellectuel et moral, parce qu'il éveille à la vie les êtres pensants, les fait sortir de leur assoupissement, de l'inconscience, qui constitue l'état d'ignorance, de sorte que tout ce que peut se représenter l'esprit humain est dû à son influence. Lui, le premier et le plus grand Maître, est en même temps, au moment où il brille avec le plus de clarté, le modèle de la pureté sans tâche, et quand, à l'approche de la nuit, il prend congé de la terre et s'éteint, il est celui qui exhorte à l'accomplissement du devoir [1].

1. La Triade, appelée d'ordinaire Triratna, s'appelle aussi Trayî. Ce dernier mot est bien connu comme nom du triple Veda : *ṛc, yajus, sâman*. Dans l'*Aitareya-brâhmaṇa*, 5, 32, on voit que le Créateur (*Prajâpati*) accomplit, par *ṛc* l'œuvre d'Éveilleur ou Évocateur (*hotar*); par *yajus* celui d'Allumeur du sacrifice; par *sâman* celui de Déclamateur ou Chanteur final. Le Créateur est, comme on voit, et comme il est du reste, souvent dit expressément, le dieu du Soleil, du Jour, de l'An et du Temps. De même, dans le code de Yâjñavalkya, 3, 122, l'être ou la lumière du Soleil se divise en Ṛc, Yajus et Sâman.

1. Quand le Soleil (et aussi Çiva, le Dieu du Temps) est dit *trayîtanu* « ayant la triade pour corps », cela est naturel, vu qu'il se compose du passé, du présent et de l'avenir. Le char du soleil, c'est-à-dire la marche du soleil, ou, comme disent les Bouddhistes, « la roue de la Loi » est dit *trayîmaya*, « ayant

Si l'on voulait indiquer d'un seul mot la différence qui existe entre Brahma et Buddha, on pourrait dire que le premier est représenté comme celui dont le commandement fait surgir et disparaître les choses ; le second, comme celui dont la parole enseigne *comment* les choses surgissent et disparaissent. L'essentiel de cette conviction est renfermé dans une célèbre formule, qui est commune aux deux divisions de l'Église. Elle a été évidemment traduite d'un des dialectes (peut-être du pâli même) en sanscrit, de sorte que nous ne donnons ici que le texte pâli, qui n'est pourtant pas non plus tout à fait irréprochable. La formule, en vers, est ainsi rédigée :

Ye dhammâ hetuppabhavâ
Tesha*m* hetu*m* Tathâgato âha ;
Teshañca yo nirodho,
Eva*m*vâdî Mahâsamano.

Il y a dans ce texte une faute contre le mètre, qui se retrouve dans la rédaction sanscrite. * Le moyen le plus 286
simple de la corriger, consiste dans la suppression de *Ye*. Cette correction faite, on obtient le sens que voici :

« Les *dharmas* naissent d'une cause ; cette cause, le Tathâgata l'a proclamée, ainsi que leur suppression (ou : fin), lui, le véridique Grand Ascète. »

Si l'on conserve *ye*, la traduction sera : « Des *dharmas* qui naissent d'une cause, le Tathâgata a proclamé la cause », etc.

Il est possible que la formule ait subi encore d'autres modifications, avant qu'elle arrivât à la forme que nous connaissons, mais nous n'entrons pas dans cette question ; le sens général est clair : c'est le Tathâgata qui nous enseigne comment toutes choses ont un commencement et une fin

trois formes ». Cette Triade est en même temps le triple Veda, dans le sens indiqué dans la note précédente ; les Bouddhistes disent « les Trois Joyaux » ; nous dirions : « les trois points lumineux ».

selon une loi invariable. Il faut donc entendre par les *dharmas*, dans le sens le plus général, toutes les choses existantes; mais en même temps les mots sont choisis de telle façon qu'on peut, si l'on veut, entendre par là les opérations de l'esprit humain ou les devoirs moraux. En d'autres termes, la formule a été construite de façon à admettre à la fois une interprétation matérielle et spirituelle.

Quelque compréhensive que soit la formule, les Népalais theïstes l'ont encore élargie par une restriction apparente. Ils lui ont donné cette tournure : « Des *dharmas* qui naissent d'une origine, le Tathâgata est la cause finale et la fin. » On peut considérer comme certain que cette rédaction est une modification postérieure des paroles de la sentence, mais il est indéniable que les Népalais, en y introduisant ce changement, sont revenus au point de vue ancien, prébouddhique. Qu'ils ont agi avec intention, ressort du fait que le grand temple bouddhique à Kathmandu est dédié à Svayambhû-Nâtha, « notre Seigneur né de lui-même », qui n'est autre — bien qu'il porte un autre nom — que Brahma, ou, comme le nomment les Bouddhistes septentrionaux, Âdhibuddha [1]. Leur conception, considérée en elle-même, n'est pas inexacte, mais elle n'est pas vraiment bouddhique, car, dans le vrai
287 Buddhisme, le Buddha n'est que le révélateur de l'Ordre, * et bien qu'on puisse remonter sans peine à la conception plus ancienne, qu'il est celui qui, par son verbe, c'est-à-dire par sa révélation, sa lumière, crée l'ordre, — on ne peut pas dire que cette conception s'accorde avec la doctrine de l'Église.

Quelle qu'ait été la forme primitive de la sentence citée, telle que nous l'avons, elle ne peut signifier, selon nous, que ceci : « la connaissance de toutes choses, telles qu'elles sont ou telles qu'elles se reflètent dans l'esprit humain, nous le devons à l'enseignement du Buddha. »

1. Hodgson, *Essays*, 111.

CHAPITRE II

SYSTÈME DU MONDE. — DIFFÉRENTES SORTES D'ÊTRES. — RÉVOLUTIONS DU MONDE

1. — Système du monde.

Le système du monde que nous trouvons décrit dans les écrits bouddhiques, montre, comme celui des anciens Indiens en général, un mélange bizarre de réalité et de fiction. Il faut attribuer cela en premier lieu à cette circonstance que des idées extrêmement anciennes ont continué d'exister à côté de conceptions plus récentes et plus scientifiques. Quelques-unes de ces conceptions antiques se trouvent être exactes, quand on les a préalablement dépouillées de leur forme poétique; d'autres sont basées sur une observation imparfaite et une expérience limitée; d'autres encore n'ont eu clairement, dès l'origine, qu'un sens allégorique. A mesure que langage perd sa signification allégorique, par suite de la modification de sens que subissent les mots dans la suite des âges, ceux-ci sont compris plus littéralement ou tout de travers. De cette façon, la différence entre la conception poétique et la conception prosaïque d'un même fait devient de plus en plus grande; et on finit par se trouver en présence de deux idées complètement différentes. C'est ainsi, par exemple, que de la conception poétique de l'existence d'un liquide qui entourait la terre entière, se développa, par simple contre-sens, la croyance que l'océan enveloppait la terre comme un serpent : * du Varuṇa antique, céleste, 288
sortit le Varuṇa plus récent, imaginaire, qui entoure la terre.

Il est impossible, quand on considère les idées indiennes sur la structure de l'Univers, de tracer une limite précise entre les conceptions purement scientifiques et celles qui ont été transformées dans un but mystique. Quant aux premières, il en est rarement question dans l'Écriture bouddhique, mais il y a des indications suffisantes pour prouver que les Bouddhistes prenaient part aux progrès scientifiques de leurs compatriotes indiens. C'est ainsi qu'ils connaissent les signes du zodiaque, qui, du temps de la fondation du Saṅgha, étaient encore inconnus aux Indiens, et ont été empruntés aux Grecs. Quant aux Grecs eux-mêmes, il en est souvent question dans leurs écrits.

La connaissance journalière des faits cosmographiques et géographiques connus par l'observation, qui est, sous une forme purement scientifique, commune à tous les Indiens, qu'ils fussent ou non, membres de l'Église, n'avait d'autre but que celui que toute connaissance utile peut avoir, et n'est, par conséquent, que rarement mentionnée par l'Écriture. Il en est tout autrement de la transformation mystico-didactique de la science. Elle consiste en ceci que la terre et l'homme, en un mot tout ce qui est terrestre et habituel, ne sont mentionnés que rarement, tandis que les différents cieux et les différents enfers sont décrits dans le plus grand détail. La base des divisions de l'espace n'est nullement imaginaire, mais l'application mystique qu'on en fait est fantastique, ou plutôt, est conçue dans une tendance philosophico-morale bien marquée. Ce qu'on appelle le système du monde des Bouddhistes — il est important de le faire ressortir — n'est que la représentation, obtenue par une science *supra-sensible*, de la série des mondes supérieurs et inférieurs, dans l'esprit du philosophe-magicien indien, du Yogin. Le moine est, de son métier, un magicien au petit pied, de même que son patron, le Buddha, est un magicien en grand. On doit s'approprier cette connaissance supra-sensible de la structure de l'Univers, afin de pouvoir dominer la nature, et cette domi-

nation de la nature a un double but : on peut arriver à la délivrance pour soi-même et exercer la magie à l'égard des autres.

* Entre le système des moines bouddhiques et celui des 289
Yogins [1], il n'y a pas de différence considérable. Pour le démontrer, on n'aurait qu'à placer les deux systèmes, rédigés en tableaux, l'un à côté de l'autre. Dans un ouvrage qui se proposerait la comparaison des sectes indiennes, de pareils tableaux ne sauraient manquer; mais ici nous sommes obligés de les laisser de côté, et nous devons nous contenter d'indiquer en passant certains points de ressemblance.

L'univers [2] consiste en un nombre infini de sphères (*cakravâlas*), dont chacune a sa terrre, son soleil, sa lune, ses cieux et ses enfers à elle. Le centre de chaque terre est occupé par la montagne lumineuse, Meru ou Sumeru [3]. Entre les sphères il y a un enfer particulier, dit Lokântarika « situé entre les mondes [4] ».

1. On en trouve un aperçu, dans le commentaire, attribué à Vedavyâsa (c'est-à-dire Vishṇu, conçu comme collectionneur des légendes et sciences de l'antiquité) sur le Manuel du Yoga par Patañjali, 3, 25. Le texte formule ainsi la règle citée : « la connaissance des mondes (est obtenue par le Yogin) par suite d'une concentration complète de l'intelligence sur le Soleil. »

2. L'aperçu le plus complet de la cosmologie mystique des Buddhistes Méridionaux se trouve, dans Hardy, *Man. of B.* 1 ss. et dans un autre ouvrage du même auteur, *Legends and Theories of the Buddhists*, 80 ss. Faute de sources suffisantes, notre aperçu est surtout emprunté à ces deux ouvrages.

3. Cette montagne (c'est-à-dire l'horizon) occupe dans la mythologie la même place que l'Olympe chez les Grecs : il est le paradis des dieux. Au fond, c'est l'horizon septentrional, plus tard le Pôle Nord. C'est pourquoi il est dit expressément que tous les astres tournent, journellement, à des distances fixes, autour du Meru.

4. La signification réelle de l'idée « enfer » est parfaitement claire. C'est, comme il est d'ailleurs prouvé suffisamment par un certain nombre de mots indiens signifiant « enfer », un « trou, ouverture, espace vide ». Il ne faut pas croire que cette conception doive son origine à une croyance naïve : l'idée fausse est plus récente que l'idée vraie. Dans un écrit des Bouddhistes septentrionaux on fait dire au Buddha : « Les enfers, ô Mañjuçrî, sont créés par des gens ignorants, qui sont trompés par la croyance à ce qui n'existe réellement pas ; ils sont le produit de leur imagination. » Voir Burnouf, *Introd.*, 544. Ce n'est pas tout à fait exact ; les inventeurs n'étaient pas des sots.

La terre est divisée en quatre parties : 1. Uttara-Kuru, le pays des Hyperboréens et bienheureux du paradis, au Nord du Meru; 2. Jambudvîpa, l'Inde, au Sud; 3. le Godâna occidental vers l'Ouest; 4. le séjour des Bienheureux Orien-
290 taux [5], vers l'Ouest *. Dans le Yoga, nous avons une description un peu différente; la terre, dont le Meru forme le milieu, est divisée en quatre quartiers, mais en même temps en sept parties; l'arbre Jambu [1] et la région Jambudvîpa à laquelle l'arbre donne son nom, sont également placés au sud du Meru.

Les Bouddhistes, au moins ceux du Midi, savent aussi que, au moment où le soleil se lève en Jambudvîpa, correspond midi dans le royaume des Bienheureux Orientaux, le coucher du soleil dans l'Uttara-Kuru, et minuit dans le Godâna Occidental.

La formule scientifique de ce fait de la géographie cosmographique se trouve dans tous les manuels des astronomes indiens. Ils partagent l'équateur en quatre divisions égales, chacune de 90 degrés. Ils font passer le premier méridien par Ujjayinî (aujourd'hui Ojein) dans le Jambudvîpa ou Bharatavarsha. Là où le premier méridien coupe l'équateur se trouve, d'après eux, Laṅkâ, Ceylan. A 90 degrés à l'Ouest de Ceylan se trouve la partie du monde Ketumâla [2], avec

5. Pûrva-Videha. Videha est aussi le nom d'une province de l'Inde, mais ce nom n'a de commun avec notre *pûrva-videha* que le son. *Videha* est « une individualité sans corps, un bienheureux, un être céleste, un esprit ». Le terme est propre au Yoga : voir par exemple, *Yoga-sûtra*, I, 19.

1. Le même arbre sous lequel se trouvait le petit Siddhârtha thaumaturge, lors de la fête du labourage.

2. Ketumâla et Godâna doivent être synonymes; *ketu* et *go* signifient tous les deux : « rayon, lumière. » *Mâla* ou *mâlâ* signifie « guirlande »; c'est ce que pourrait signifier également *dâna*, car *dâ* signifie « lier » et *dâma* « guirlande, lien ». Mais *godâna* pourrait aussi signifier « endroit où les rayons sont coupés » et si c'était là le sens le plus ancien, *mâla* ne serait autre chose qu'une prononciation provinciale de *mâra* qui signifie « mort » et en même temps Mâra, le crépuscule. En tout cas, il serait inutile de vouloir chercher Godâna sur la carte.

la ville de Romaka ; à la même distance à l'Est le pays des Bhadrâçvas avec la ville de Yava-koṭi [3] ou Yama-koṭi ; à 90 degrés à l'Ouest de Romaka se trouve la ville des Bienheureux, les Iles Fortunées des Romains. Dans ce système, les Uttara-Kurus sont placés en Occident, mais toujours à une distance de 180 degrés de Jambudvîpa, la distance de 180 degrés étant celle qui sépare le Nord du Sud [4].

Chaque sphère se compose de trois couches superposées. Celle qui est la plus basse s'appelle Kâmâvacara, soi-disant « domaine du désir sensuel », mais en réalité : « domaine du crépuscule, de la première lueur » ; * car *kâma*, dans la 291
cosmogonie, comme nous l'avons vu, correspond à *râga* ou *Mâra*. Au-dessus du Kâmâvacara s'élève le domaine des formes clairement visibles, Rûpâvacara, divisé en quatre degrés ou limites de méditation (*dhyâna*). Plus haut encore est le domaine de l'informe et de l'invisible, Arûpâvacara. Ces couches, en elles-mêmes, ne sont pas imaginaires, ce sont des expressions mythologiques et poétiques pour le plan terrestre, l'air et le ciel supérieur, ou ce qui revient au même, pour le plan de l'horizon, le ciel étoilé et l'éther sans fond et sans limites. Considérées comme phénomènes passagers, les trois couches correspondent aux phases du crépuscule, de la lumière et de la disparition de la lumière. Les Yogins connaissent ces trois couches ou phases sous les noms suivants : 1. Mâhendra, c'est-à-dire domaine d'Indra ou oriental ; 2. Prâjâpatya Mahat, c'est-à-dire grand domaine

3. Ce mot désigne évidemment une localité géographique ; il signifie apparemment « pointe de Java » ; peut-être a-t-on voulu désigner Koutei (Bornéo-oriental). D'autres ont songé au Japon : ce n'est pas impossible.

4. D'après Hardy, *Legends*, 99, les conceptions des Bouddhistes seraient extrêmement enfantines. Il montre lui-même, en bien des endroits, qu'il ne comprend pas la différence entre des conceptions poétiques-mythiques et des idées scientifiques, de sorte que ses renseignements à ce sujet ne méritent pas une confiance absolue.

du Créateur [1]; en outre, le Janaloka et Tapoloka de Brahma; le Satyaloka de Brahma, c'est-à-dire le monde véritable. Dans le système bouddhique, la seconde et la troisième couches forment également le ciel de Brahma.

La première couche est la demeure de six classes de dieux [2] : 1. les quatre rois des régions des vents, c'est-à-dire, en langage prosaïque, les quatre points cardinaux de l'horizon; 2. les 33 Devas; 3. les Yâmas, c'est-à-dire les habitants du royaume de Yama [3]; 4. les Tushitas; 5. les Nirmâṇaratis; 6. les Parinirmita-Vaçavartins [4]. La liste de ces êtres crépusculaires dans le Yoga est à peu près identique : les 33 Devas; les Agnishvâttas, sortes de fantômes des ancêtres; les Yâmyas; les Tushitas; les Aparinirmita-Vaçavartins et les Parinirmita-Vaçavartins. Bien que tous ces noms ne soient pas également clairs, l'analyse montre que les habitats assignés à ces six sortes de dieux sont tous supposés situés le long de l'horizon ou immédiatement au-dessous, entre le jour et la nuit, l'obscurité et la
292 lumière. * Tous ces séjours sont décrits comme des lieux de délices, aussi bien par les Bouddhistes que par les Yogins. Particulièrement agréable est la demeure des Tushitas [1]. C'est là que séjourne actuellement, au milieu des plaisirs, le

1. Plus habituel est le nom Maharloka, qui signifie « monde lumineux », et qui, par conséquent, correspond encore plus nettement à *rûpâvacara*.

2. Chez les Yogins : *devanikâyas*. En dehors de ces dieux, on compte, dans le système bouddhique, comme appartenant au monde ou couche de Kâma, cinq localités où séjournent : 1. les hommes; 2. les esprits malfaisants; 3. les ombres ou fantômes; 4. les animaux; 5. les habitants des enfers. En tout, il y a, par conséquent, onze sortes d'êtres qui demeurent dans l'empire de *Kâma*.

3. Yâma n'est pas seulement le crépuscule du soir, mais aussi celui du matin; cela se voit surtout nettement dans le mythe irânien du roi Yima. Chez les Germains, il s'appelait Twisko (c'est-à-dire jumeau), ce qui est aussi un sens de Yama, et clair-obscur, être intermédiaire (*zwischen*).

4. Nous savons que Mâra, le crépusculaire et obscurantiste, est aussi qualifié de Vaçavartin.

1. Cela doit être, car *tushita* signifie « satisfait, content ». Cela n'empêche pas que la signification ancienne et véritable peut avoir été différente.

Buddha futur, le « très charitable Bodhisatva Maitreya [2] ». Le Buddha actuel y a séjourné également, comme nous l'avons vu, avant de descendre dans le sein de sa mère sous la forme d'un éléphant *blanc*.

La seconde couche, Rûpa-dhâtu ou Rûpâvâcara, est divisée en seize compartiments [3]. Ce nombre, le double des huit points principaux de la rose des vents, sert à désigner une circonférence complète de cercle. Si l'on divise le cercle que parcourent les corps célestes pendant vingt-quatre heures en seize parties, huit de ces segments seront au-dessus de l'horizon pendant le jour et huit autres pendant la nuit. On peut diviser aussi le ciel visible en seize segments. Tout ce domaine comprend 4 degrés de Dhyâna [4], c'est-à-dire méditation, place pour méditer. Tous les habitants de ces hautes régions ne sont plus sous l'influence de kâma, ne connaissent par conséquent ni plaisir sensuel ni douleur, et d'après les Yogins ils vivent de *dhyâna* [5].

Le premier degré de Dhyâna est occupé par : 1. les Brahmaparishadyas, ceux qui sont assis autour de Brahma — ici probablement l'étoile polaire [6], 2. les Brahma-purohitas, ceux qui ont Brahma pour président ou les fonctionnaires principaux de Brahma, probablement les sept étoiles

2. Tous les Bodhisatvas sont charitables ou amis des hommes : ce sont tous des variétés de Mitra, le Soleil du matin, et *mitra* signifie aussi « ami ».

3. Le Rûpabrahmaloka et l'Arûpabrahmaloka forment ensemble le Brahmaloka. Les termes sont tantôt pris dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus restreint.

4. Dhyâna, dans la cosmogonie, peut aussi bien signifier « lumière » que « crépuscule ».

5. Le terme est *dhyânâhâra*, ce qu'on peut traduire dans un sens spirituel par : « s'appliquant au *Dhyâna* ».

6. Chez quelques Bouddhistes du Nord on trouve, au lieu de ceux-ci, les Brahmakâyikas, « ceux qui appartiennent au corps de Brahma ». Le *Lalitav.* 170, nomme, au contraire, les Brahmakâyikas et les Brahmapârishadyas ; ceci est conforme au système des Yogins, qui placent dans le premier ciel de Brahma (Janaloka) : les Brahma-purohitas, les Brahmakâyikas, les Brahmamahâkâyikas et les Immortels. Ces immortels ne peuvent être que les habitants du Pôle-Nord, connus par d'autres sources indiennes.

293 de la Grande Ourse ; 3. les Grands Brahmas *. Un synonyme de ce dernier nom est Çikhin, mot qui signifie, entre autres, « comète », mais aussi « feu ». Les savants européens le traduisent par Archange.

Le second degré de Dhyâna est occupé par : 1. les Parîttâbhas, les dieux de lumière limitée ; 2. les Apramâṇâbhas, ceux de lumière illimitée ; 3. les Âbhâswaras, les plus ou moins lumineux [1].

Au troisième Dhyâna appartiennent les demeures : 1. des Parîtta-çubhas, êtres célestes de clarté limitée ; 2. des Apramâṅa-çubhas, de clarté illimitée ; 3. des Çubhakṛtsnas, de clarté entière [2].

Les dieux du quatrième Dhyâna sont : 1. les Bṛhatphalas [3] ; 2. les Asañjña-satvas, « ceux dont l'essence n'a pas de nom » ; soi-disant : « inconscients en vertu de leur essence » ; 3. les Avṛhas ; 4. les Atapas « ceux qui sont sans éclat [4] » ; 5. les Sudarças « ceux qui sont bien visibles » ; 6. les Sudarçanas « ceux qui sont beaux à voir » ; 7. les Akanishṭhas « ceux parmi lesquels il n'y a pas de plus jeune ni de plus petit ». Ces derniers sont les Maruts, les esprits de l'orage, de la tempête, de l'éclair, dont le surnom Akanishṭha est connu par le Veda. Il est certain que les six groupes qui précèdent sont également des noms énigmatiques de phénomènes météorologiques. Il est très clair que les *puṇya-prasavas* sont les mêmes qui, dans le langage ordinaire, sont nommés les *garbhas* des nuages. Les Bṛhatpha-

1. Dans le Yoga cette division est dite Tapoloka « ciel lumineux » ; il comprend : les Abhâsvaras; les Mahâbhâsvaras, « ceux qui ont une grande lumière » ; les Satyamahâbhâsvaras » ceux qui répandent en vérité une grande lumière. »

2. En pâli : Subhakiṇṇa : « clairement jeté ou dispersé. »

3. En pâli : Vehapphala. — Nous n'osons décider si cette forme est le véritable équivalent de *bṛhatphala ;* ce dernier mot, étymologiquement, peut signifier : « très riche en fruits » et « ayant une grande récompense ».

4. Chez les Septentrionaux les noms sont un peu différents : 1. les Anabhrakas « les sans-nuages « ; 2, les Puṇyaprasavas, « ceux dont la naissance est bienfaisante » ; 3. les Bṛhat-phalas ; 4. les Asañjñi-satvas.

las peuvent être quelque chose d'analogue ; les Sudarçanas sont les guirlandes d'éclairs, etc. Dans le Yoga, rien ne répond à cette division, à moins qu'on ne veuille en rapprocher les habitants du Maharloka : les Kumudas, Ṛbhus, Pratardanas, Añjanâbhas et Pratîtâbhas ; nous croyons cependant que ce rapprochement serait très risqué.

Plus haut ou plus bas — selon le point de vue où l'on se place — et plus loin que le Rûpadhâtu * est situé le monde 294
sans phénomènes, le ciel supérieur de Brahma. Celui-ci est divisé en quatre régions : 1. celle de l'Âkâçânantya, l'espace illimité ; 2. celle du Vijñânântya, la fin de la distinction et de la conception ; 3. celle de l'Akiñcanya, le néant ; 4. celle du Naivasañjñanâsañjña, ce qu'on ne peut ni concevoir ni ne pas concevoir, l'inexprimable. Les Yogins donnent à ce ciel non phénoménal de Brahma le nom de Satyaloka de Brahma et y placent également quatre groupes de dieux : les Acyutas, les Çuddha-nivâsas, les Satyâbhas et les Sañjñâsañjñins.

Le but du Sage doit être de s'élever, en esprit, des régions plus basses, plus coloriées, moins pures, vers les espaces plus élevés de l'éther sans tache ou de l'espace vide. Dès qu'il y sera parvenu réellement, il sera délivré de l'existence terrestre. Ni cet effort, ni le système du monde que nous venons de résumer, ne sont particulièrement bouddhiques : tous les deux sont profondément indiens. Ni l'origine, ni l'application de la théorie n'appartiennent à la Congrégation : elle les trouva, au contraire, toutes prêtes, au moment où elle parut [1].

1. Il ne faut pas en conclure qu'il faille reprocher à l'Église de s'être approprié ce qui était utile ou lui semblait tel.

2. — Différentes sortes d'êtres.

Les mondes sont peuplés d'êtres innombrables, qui, d'après l'état où ils se trouvent par suite de leur mérite dans des existences antérieures, se divisent en cinq classes : 1. dieux; 2. hommes; 3. ombres des morts ou fantômes; 4. animaux; 5. habitants de l'enfer. Il y a cependant un autre classement, purement mythologique, des êtres, commençant par les plus doués de puissance spirituelle et finissant par ceux qui sont plongés dans une obscurité profonde. D'après ce classement, les plus grands illuminateurs sont les Buddhas, les soleils. Au second rang sont les Pratyekabuddhas; au troisième, les Arhats; au quatrième, les dieux, Devas; au cinquième, les Brahmas; au sixième, les Gandhar-
295 vas, esprits lumineux qui forment les chœurs célestes; * au septième, les Garuḍas, êtres ailés, représentés tantôt comme des éclairs qui volent, tantôt comme des aigles solaires; au huitième, les Nâgas, esprits des eaux, figurés d'ordinaire comme des hommes, portant sur la tête une couronne de serpents; au neuvième, les Yakshas, êtres doués de force surhumaine; au dixième, les Kumbhâṇḍas [1], nains ou lutins; les Yakshas aussi bien que les Kumbhâṇḍas sont représentés comme gardiens des trésors, ainsi que les Elfes et les Nains de la mythologie germanique; ils sont tantôt représentés comme bienveillants, tantôt comme méchants. Le onzième rang est occupé par les Asuras ou Démons; le douzième, par les Râkshasas ou Géants, Titans; le treizième par les Pretas ou ombres des morts, fantômes. Enfin, dans la quatorzième classe, on range les habitants de l'obscurité infernale.

Nous n'avons pas à décrire en détail ceux de ces êtres qui

1. La vraie forme sanscrite de ce mot est Kûshmâṇḍa.

ont leur analogie dans la mythologie d'autres peuples. Nous devons nous arrêter un moment devant les autres.

Au premier abord, les Pratyekabuddhas semblent une création du Bouddhisme. Le mot pourrait signifier « un Buddha spécial, particulier » ; c'est là du reste l'explication officielle du mot, bien que ce sens ait tout l'air d'un non-sens. Tandis que les Buddhas laissent briller leur lumière pour les autres créatures, illuminent le chemin qui mène à Nirvâṇa, les Pratyekabuddhas ne luisent que pour eux-mêmes; ils peuvent bien arriver au Nirvâṇa, mais sont entièrement dépourvus du pouvoir de délivrer d'autres créatures des maux de l'existence. En outre, c'est un signe distinctif, constant d'un Pratyekabuddha, qu'il ne vit jamais en même temps qu'un Buddha; il se révèle exclusivement pendant la période qui s'écoule entre le Nirvâṇa d'un Buddha et l'apparition d'un autre, c'est-à-dire entre le coucher et le lever du soleil. Par conséquent, le Pratyekabuddha ne peut briller que pendant la nuit; pendant le jour, sa lumière faiblit devant celle du Buddha Unique. Si nous nous rappelons que le misérable Devadatta, après sa disparition à la fin du mois, renaît, après un *kalpa* (c'est-à-dire : un jour) comme Pratyekabuddha, nous reconnaissons * dans ces per- 296
sonnages nos vieilles connaissances, les six hérésiarques, les cinq planètes et la Lune. Il devient dès lors évident que le nom, très ingénieusement trouvé, du Pratyekabuddha, doit se décomposer, non en *pratyeka* et *buddha,* mais en *praty* et *ekabuddha*, de sorte qu'il signifie « pendant » ou « adversaire du Buddha Unique ». Nous pouvons donc très bien le traduire par Antibuddha.

Après le Soleil, la Lune et les planètes, viennent les étoiles. Celles-ci, dans la mythologie bouddhique, sont désignées par le terme d'Arhat, c'est-à-dire « magister, magistrat »; la traduction « un saint » n'est pas mauvaise; elle répand une teinte édifiante sur ces figures de la mythologie monastique, et rend assez bien l'impression que le mot fait sur l'âme du

fidèle. Les Arhats s'appellent aussi Muktas « délivrés [1] » et Aryas, « maîtres, vénérables ». Il y a aussi des Arhats terrestres, ou, comme disent les autres Indiens, des Ṛshis, des Gurus; il va de soi que, dans l'énumération qui nous préoccupe, il ne s'agit que d'Arhats surhumains; on n'a qu'à parcourir la liste : l'homme en est soigneusement exclu.

Tous les Arhats se distinguent par des dons extraordinaires. D'abord ils possèdent un quadruple talent surnaturel [2] pour (la pénétration) du but, de l'intention ou de la chose (en question); pour (la pénétration) de la Loi (du Dharma) ou de la nature des choses (des *dharmas*); pour l'exégèse, la définition et l'étymologie des mots; pour la présence d'esprit dans
297 la parole et dans la dispute [3]. * En outre, ils sont doués de cinq ou six sortes de connaissance supérieure (Abhijñâ), telles que : 1. puissance magique; 2. l'oreille céleste, de sorte qu'on puisse entendre tous les bruits de l'univers [1]; 3. la faculté de deviner ce qui se passe dans l'âme des autres; 4. la connaissance d'un état antérieur; 5. l'œil céleste, par lequel on voit tout ce qui se passe sur la terre [2], et par lequel on sait comment les divers êtres dans les différents mondes meurent et renaissent. La 6e Abhijñâ est la science par

1. A une époque plus ancienne, *mukta* doit avoir aussi signifié simplement « un sage, un philosophe », comme nous l'avons déjà vu plus haut.

2. Le mot est *Paṭisambhidâ*, et il est difficile de l'expliquer avec certitude, vu qu'il ne se trouve jamais dans un contexte déterminé. Étymologiquement, le mot signifierait aussi bien « distinction » que « combinaison particulière ». Les Septentrionaux emploient le mot *pratisamvid* « conscience »; ce n'est certainement pas le mot original, comme Childers l'a déjà compris (*Pali Dict.*, 367). *Sambhidâ* est peut-être une transposition de *sambidhâ*, de *samvidhyati*, « percer, pénétrer ». Dans les deux cas, le mot composé serait synonyme de *moksha* ou *mukti*, dans le sens plus ancien de sagesse approfondie, de préparation, et en même temps dans celui de délivrance, de déliement. Comme *mukta* et *yukta* peuvent coïncider dans un sens et que *sambheda* = *samyoga*, on peut admettre que *paṭisambhidâ* = *pratisamyoga*.

3. Dans *Milinda Pañhâ*, 340, il semble qu'il soit question de l'habileté dans la dialectique.

1. Le Yogin obtient la même faculté; *Yoyasûtra*, 3, 40.

2. Les étoiles sont dites « les espions du Roi Varuṇa », les mille yeux du ciel.

suite de laquelle les souillures sont enlevées. Une conséquence immédiate de l'enlèvement complet des souillures est le Nirvâṇa, et on s'explique ainsi qu'un trait distinctif de l'état d'Arhat soit l'arrivée au Nirvâṇa. Déjà dans l'un des plus anciens livres de l'Écriture Sainte [3], l'Arhat figure comme doué des six Abhijñâs. Dans les temps anciens du Bouddhisme, les femmes pouvaient arriver à la dignité d'Arhat [4]; cela est naturel, de même qu'il est naturel qu'elles aient plus tard perdu ce privilège. En effet, les vrais Arhats sont les étoiles, particulièrement ce qu'on appelle les maisons lunaires ou auberges du Soleil, et parmi celles-là il y a plusieurs femmes, comme Revatî, Rohiṇî, Jyeshthâ, Citrâ, etc. Les Arhats qui reçoivent ce nom comme titre honorifique, vu qu'ils brillent parmi les hommes comme des étoiles de première grandeur, sont placés au quatrième degré de sanctification, le plus élevé de tous. Nous parlerons d'eux plus tard, à propos des Srotaâpannas, Sakṛdâgâmins et Anâgâmins. Les quatre degrés de sanctification se rattachent évidemment aux quatres phases d'un corps céleste, mais dans le système ils ont été tellement spiritualisés qu'il ne semble pas utile d'en parler ici plus longuement.

* Quelque évidente que soit l'origine mythologique des 298
Abhijñâs, elles ont été transformées de façon à devenir l'expression de la virtuosité spirituelle et surnaturelle que s'attribuaient les Yogins et les moines thaumaturges de l'Inde, et qu'ils considéraient comme la conséquence d'une profonde méditation. Cette prétendue domination sur la

3. *Cullavagga*, 6, 6, 2.

4. Pour arriver au Nirvâṇa, il faut être Arhat ou Buddha. Les femmes ne peuvent devenir des Buddhas; elles ne peuvent pas non plus devenir des Arhats — sauf dans la mythologie; elles ne peuvent pas, par conséquent, d'après le système, s'élever au Nirvâṇa. D'après le Vedânta, au contraire, la femme peut arriver à la délivrance aussi bien que l'homme. Il s'ensuit que, chez les Bouddhistes, la femme est placée plus bas que dans le Vedânta. Nous verrons plus loin quelle position inférieure le Bouddhisme assigne à la femme.

nature a conduit à la magie des fakirs et au shamanisme des bonzes [1], et semble donc mériter plutôt le nom de sagesse inférieure que celui de sagesse suprême ; mais dans son origine elle n'est ni ignoble, ni basse, ni populaire : elle est la conséquence d'une philosophie mystique extrêmement subtile.

Les facultés spirituelles de l'Arhat n'assurent pas seulement sa propre béatitude : elles sont aussi profitables au salut d'autres êtres. Elles sont particulièrement aptes à convaincre les incrédules et les sceptiques de la vérité de la doctrine du Tathâgata et à amener des conversions [2]. Par leur nature même, il était cependant moins facile de les faire servir à l'éducation morale du peuple. On comprend donc que la Congrégation, pour atteindre ce but, se soit plutôt servie du dogme (d'ailleurs déjà établi dans les croyances populaires) des peines infernales.

Les Méridionaux connaissent huit enfers principaux, à savoir Sañjîva, Saṅghâta, Kâlasûtra, Raurava, Mahâraurava, Tâpa, Pratâpa, et le plus profond et le plus horrible de tous : Avîci [3]. Le nombre total des enfers, grands et petits, est de cent trente-six, sans compter l'enfer Lokântarika, ou espace vide entre les sphères, où errent les fantômes. Les Septentrionaux possèdent huit enfers ardents, qui portent à peu près les mêmes noms que dessus, et en outre, huit

1. « Bonze » est le sanscrit *vandya*, « très vénérable », titre donné aux moines. — « Shamane » est le prâkṛt et pâli Samano, sanscrit Çramaṇa, « ascète ».

2. Les conversions faites par le Buddha lui-même, qui est en même temps le suprême Arhat, se font, ainsi que nous l'apprend la légende, avec une rapidité vertigineuse. C'est bien de lui qu'on peut dire : il vint, vit et vainquit. Quant à de véritables prédications ou sermons, il ne les prononce que devant ceux qui ont déjà adhéré à la doctrine : « il prêche des convertis ».

3. Nous avons déjà eu occasion d'observer qu'*avici* n'est autre chose que le point le plus inférieur, le *nadir*. C'est une forme provinciale d'*avâci*, « le point le plus bas », formée par analogie avec *udîcî*, « point le plus élevé, septentrion ».

enfers froids : Arbuda, Nirarbuda, Aṭaṭa, Hahava, Huhava, Utpala, Padma et * Mahâpadma [1]. Tous ces lieux de torture, 299
par leur nature et leur but, ne diffèrent pas de ceux qui sont mentionnés chez les Indiens non-bouddhistes; même les noms coïncident en grande partie [2]. Les descriptions et représentations figurées que les Bouddhistes font de leurs enfers ressemblent, jusqu'en de petits détails, à celles qui avaient cours en Europe au moyen âge, avec cette différence que les enfers indiens ont plutôt le caractère de purgatoires; car, d'après les idées indiennes, les peines infernales ne sont pas éternelles [3].

---

3. — L'état de Bodhisatva comme préparation a l'état de Buddha. — Légende de Viçvantara.

Les habitants des enfers complètement obscurs occupent le degré le plus inférieur sur l'échelle des êtres; les Buddhas, au contraire, sont les êtres les plus élevés et les plus lumineux. Avant d'arriver à cette hauteur, le Buddha doit

1. Burnouf, *Introd.* 201. Dans d'autres sources, on trouve mentionnés d'autres enfers, même considérables, entre autres : Agnighaṭa, Çâlmali, Hâha-Tapana, Andhakâla (magadhique pour Andhakâra), Çîtodaka, Asiccheda, Çambara, Pretâyana, Pretanagara, Vajraçaila ; tous nommés dans le *Kâraṇḍa-Vyûha.*

2. Manu, 4, 88 et Yâjñavalkya, 3, 222, on trouve une énumération de vingt-un enfers en tout. Dans le Yoga, au contraire, il y a sept enfers supérieurs ou conçus comme étant dans l'espace : Mahâkâla, Ambarîsha, Raurava, Mahâraurava, Kâlasûtra, Andhatâmisra — un nom manque dans la liste — et autant d'enfers souterrains : Mahâtala, Rasâtala, Atala, Sutala, Vitala, Talâtala, Pâtâla.

3. Pour l'histoire des relations qui existaient, au moyen âge, entre l'Asie et l'Europe, il serait important d'étudier les descriptions et représentations figurées des enfers bouddhiques ; mais ce sujet est en dehors de notre cadre.

traverser plusieurs existences comme Bodhisatva [4], il commence par en bas, tout comme Vishṇu, qui, lui aussi, s'appelle *adhokshaja* « né sous la vue (c'est-à-dire sous l'horizon) [5] ». Par la quantité de mérite qu'il a obtenue antérieurement et par son avancement graduel vers la pureté et la
300 lumière *, un Bodhisatva s'élève, en montant, vers l'œuvre de délivrance d'un Tathâgata.

Il est naturel qu'un Bodhisatva soit ami des créatures, car le nom du soleil du matin, Mitra, est identique avec le mot *mitra*, « ami, allié [1] » ; et pour la même raison, on sait dès maintenant, — et on le savait déjà il y a deux mille ans — que le Buddha qui doit encore venir sera nommé Maitreya, « descendant de Mitra ». Vishṇu, lui aussi, qui *n'est* pas seulement, mais qui *sera*, est connu sous le même nom de Maitreya.

Dans la carrière d'un Bodhisatva, on distingue trois époques : 1. celle de la pensée naissante ; 2. celle de la résolution inébranlable ; 3. celle de la désignation [2], pendant laquelle il

4. Bodhisatva peut signifier un être qui s'éveille ou éveille les autres, aussi : celui dont l'essence consiste dans l'éveil, connaissance ou réveil. Dans le Yoga, *buddhisatva* signifie la conscience ou l'intelligence en forme existante, la conscience vive, la raison active, par exemple dans le commentaire sur le Yogasûtra, 2, 18; 3, 18.

5. Le Siddhârtha des Germains, le noble prince Siegfried, est lui aussi, dans les Nibelungen dit « né dans les Pays-Bas ». Le château où il naît était situé près de Xanten sur le Rhin, qu'on peut par conséquent considérer comme un Kapilavastu occidental.

1. Mitra est tantôt le Dieu du jour, quand il figure avec ou en opposition à Varuṇa, le seigneur du Ciel nocturne ; tantôt il doit être plus particulièrement le Soleil matinal, quand Aryaman est invoqué avec lui et Varuṇa. Aryaman semble donc, au premier abord, représenter le soleil de midi, mais le nom signifie à peu près la même chose que *mitra* « compagnon, camarade », de sorte qu'il n'est pas facile de distribuer les rôles entre Mitra et Aryaman. Si l'on admet qu'Aryaman représente le soleil du soir, le soleil à l'horizon occidental, alors il faut expliquer Varuṇa comme l'être supérieur qui les comprend tous les deux, Mitra et Aryaman, comme le ciel. Dans ce cas, Aryaman serait identique avec Yama comme seigneur du royaume d'Occident.

2. Comp. Hardy, *M. of B.* 88, les termes qu'il cite sont : manah, praṇidhâna,

est indiqué comme Buddha futur par le Buddha alors vivant. Il doit accomplir de nombreux exploits et satisfaire à mainte obligation avant d'atteindre son but. Un homme qui a atteint son but s'appelle en sanscrit *siddhârtha*. On dirait donc que le fils de Çuddhodana a reçu ce nom d'avance; mais on peut aussi admettre que le temps écoulé entre la naissance et l'acquisition de la dignité de Buddha représente l'intervalle entre l'apparition des premiers rayons solaires et le moment où la sphère ou hémisphère est au-dessus de l'horizon ; ou bien la différence entre le commencement de l'année astronomique et celui de l'année civile. Le Siddhârtha typique eut besoin de trente-cinq ans avant de devenir un Buddha complet *. Si l'on compare ce chiffre au nombre des Jâtakas chez 301
les Septentrionaux, à savoir trente-quatre [1], il devient évident que la véritable préhistoire du fils de Çâkya ne commence qu'au début de la légende. Le rejet de son temps de préparation dans des périodes antérieures (*kalpas*), n'aura été qu'un moyen imaginé pour trouver de la place aux récits édifiants relatifs à ses grands actes de sacrifice. C'eût été trop exiger de l'imagination que de faire accomplir tous ces exploits par le prince Siddhârtha. En outre, cette conception d'une vie de Bodhisatva étendue sur des périodes antérieures n'était pas littéralement fausse, car il ne faut pas se représenter ces *kalpas*, « périodes indéterminées » et *asaṅkhyas* « époques incalculables » comme particulièrement énormes, mais comme indéterminées et d'une petitesse incalculable.

Les vertus d'un Bodhisatva consistent en dix Perfections

vâkpraṇidhâna et vivaraṇa ; la dernière époque étant coupée en deux parties, une indéterminée et une déterminée. De l'Introduction aux Jâtakas on conclurait plutôt que les époques sont : 1. la résolution (*abhiniḥhara*) ; 2. la prédiction (*vyâkarana*) ; 3. la jubilation (*halâhala*) qui accueille l'intronation du Buddha. Les Septentrionaux distinguent quatre époques ; voy. *Mahâvastu* I, 2.

1. Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, LXXXIX et XCVIII. L'ancien nombre officiel est trente-quatre, ce qui, avec la dernière naissance du Bodhisatva comme fils de Çuddhodana, fait trente-cinq.

ou vertus parfaites, Pâramitâs ou Pâramîs : libéralité, moralité, renoncement au monde, sagesse, force intellectuelle, patience, véracité, résolution, amabilité et équanimité [2]. Chaque Perfection est divisée en trois degrés : l'ordinaire, l'inférieur et le supérieur. Chaque Bodhisatva exerce ces vertus dans les trois degrés. En outre, un Bodhisatva doit posséder trente-sept autres propriétés qui sont nécessaires pour arriver à la *bodhi*, « réveil ou connaissance », et qui, pour cette raison, sont dites *bodhipakshika* « favorisant le réveil ou la connaissance, servant à l'avancer ». Ces propriétés, que possèdent les Bodhisatvas aussi bien que les Arhats, sont divisées dans les sept catégories que voici :

I. Les quatre sortes de réflexion ou de mémoire (*smṛtyupasthâna*) : dans les actes corporels, dans les sensations, dans les pensées, dans les devoirs.

II. Les quatre sortes d'intention requise ou de soin con-
302 venable : [3] * d'éviter le mal qui n'est pas encore, d'enlever le mal qui est déjà ; d'acquérir du mérite futur, de conserver le mérite acquis.

III. Les quatre subdivisions du pouvoir miraculeux (*rddhipâda*) : le désir, l'effort, la pensée et le raisonnement nécessaires à l'accomplissement de miracles.

IV. Les cinq pouvoirs (spirituels) (*indriya*) : foi, force intellectuelle, souvenir ou réflexion, attention (ou méditation attentive) et sagesse. Le même mot indique aussi les

2. Chez les Septentrionaux, il y a d'ordinaire six Pâramitâs.

3. Pâli : *padhâna ;* dans le mauvais sanscrit des Buddhistes du Nord : *prahâṇa*. Cette dernière forme, bonne ou mauvaise, ne peut provenir en tout cas du mot pâli, mais bien d'un prakṛt *pahâna* = pâli *padhâna*. Les rédacteurs du canon septentrional auront cru que *prahâṇa* se rattachait à *prahiṇoti*, comme *mâna* à *minoti*, etc. Même s'il faut admettre qu'ils se sont trompés, ils avaient une excuse, vu que l'adjectif *prahita* « attentif » peut aussi bien être dérivé de *pra-hi* que de *pra-dhâ*. L'exactitude du pâli *padhâna* est démontrée par le sanscrit *praṇidhâna* et l'expression *samâdhim pradadhau* dans le *Lalitav*. 499. *Prahâṇa* dans le sens de « acte de laisser aller » est un tout autre mot.

cinq sens, et, d'après d'autres sources, le pouvoir émotionnel : plaisir, douleur, joie, tristesse et indifférence.

V. Les cinq forces (*bala*), identiques aux cinq pouvoirs spirituels [1].

VI. Les sept parties de la connaissance (*bodhyaṅga*) : souvenir ou réflexion, esprit d'examen, tension d'esprit, contentement, tranquillité, attention et équanimité [2].

VII. Le noble chemin octuple ou chemin des Âryas.

* Si le Bodhisatva est soumis à de grandes obligations, il 303
jouit aussi de grands privilèges. Il est sûr de ne jamais renaître dans un des huit grands enfers — ce qui va de soi, le soleil, au moment de son lever, ayant franchi depuis longtemps le nadir, l'enfer Avîci et autres lieux épouvantables d'obscurité. Il ne renaît jamais comme femme — ce qui pour l'Inde est parfaitement vrai, tous les mots qui désignent le soleil dans les langues de l'Inde étant masculins. En outre, il ne naît jamais dans le monde sans forme — ce qui est encore vrai, cette région étant située plus loin que

1. La raison du fait que les cinq *balas* ne sont que des doublets des cinq *indriyas* doit bien être que dans l'ancienne langue les deux mots ont absolument le même sens. Plus tard, lorsqu'on comprit sous le nom d'*indriya* plus spécialement les pouvoirs des sens, les organes des sens et de l'action, on a dédoublé cette catégorie, sans changer les subdivisions de l'énumération. Si l'on soustrait ces cinq propriétés superflues du total trente-sept, on obtient trente-deux propriétés *bodhipakshika*, probablement le nombre primitif. Autrement, il n'y a plus de symétrie avec les trente-deux signes principaux du Grand Être. Cependant la tradition septentrionale fait, elle aussi, la même distinction.

2. L'équanimité ou indifférence clôt ici la série d'une façon bizarre. Si on la laisse de côté, on obtient six *bodhyaṅgas*, d'après le modèle des six *yogâṅgas* : se tenir tranquille, retenir son haleine (c'est-à-dire faire attention), ne pas se laisser distraire, bien se souvenir, réfléchir et être entièrement plongé dans le sujet qu'on traite. On reconnaît dans cette énumération une description toute scolastique des qualités que doit posséder un bon écolier, qualités qu'on attribue au Yogin étudiant ou philosophant. Comme les *bodhyaṅgas* manquent absolument d'unité systématique, on peut y voir une simple variante des Yogâṅgas. Même l'adjonction de l' « indifférence » se comprend alors : le jeune écolier ne doit pas se soucier de ce qui peut troubler son attention.

le soleil. En tout, il possède treize privilèges, tous de la même sorte que ceux que nous venons de mentionner [1].

Un Bodhisatva, quelque élevé que soit son rang, quelque rapproché qu'il soit du point de l'éveil parfait, est encore plus ou moins soumis à l'influence des passions. Il n'en est pas encore arrivé à éteindre tout sentiment humain, comme les Buddhas ; non, il est encore apte à agir et il accomplit même de grands et mémorables actes de sacrifice. C'est pourquoi les Gestes [2] des Bodhisatvas, et surtout celles qui racontent la préhistoire de Gautama-buddha, forment la partie touchante de la littérature bouddhique. Afin de donner une idée de cette sorte de romans édifiants, nous faisons suivre ici l'histoire de Viçvantara [3], nom que portait le futur Siddhârtha dans sa dernière existence terrestre, avant qu'il eût atteint le but final.

Histoire du Bodhisatva Viçvantara [4].

Dans le Jambudvîpa préhistorique, la capitale du pays de
304 Çibi * s'appelait Jayaturâ. Là régnait le roi Sañjaya [1] ; sa

1. On en trouve l'énumération complète dans l'Introduction aux Jâtakas, vers 252 suiv. (dans Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, p. 53).

2. *Avadâna*, littéralement « morceau » ; parfois « haut fait ». Souvent *avadâna* et *jâtaka* sont synonymes, une preuve de plus que *jâtaka* n'a, au fond, d'autre sens qu' « histoire » ou « morceau ». — A cause de la grande vénération qui s'attache au morceau que nous allons citer, il s'appelle aussi Mahâ-Jâtaka.

3. Pâli : Vessantara, dont les Septentrionaux ont tiré par erreur Viçvantara ; la forme exacte serait Vaiçvântara. Nous montrerons à l'instant que la forme sanscrite ordinaire est Vaiçvânara.

4. Donnée d'après la rédaction méridionale, d'après Hardy, *M. of B.* 116 et *Jâtaka*, n° 547 (éd. Fausböll). Une version en sanscrit se trouve dans la *Jâtaka-mâlâ* composée par Ârya-çûra.

1. Sañjaya, comme père du Bodhisatva, doit être un autre nom de Çuddhodana-Varuṇa (Çiva). Mais la Lune et Çiva (Varuṇa) sont identifiés pour diverses raisons, entre autres parce qu'ils s'appellent tous les deux Soma ; parce qu'ils mesurent le temps ; parce qu'on prétend que la lune est composée d'eau, etc.

femme principale était Phusatî, qui avait eu autrefois Indra comme seigneur et époux [2], et qui, durant quatre Asaṅkhyas (époques d'une longueur incalculable) et 100,000 Kalpas avait désiré devenir la mère d'un Buddha.

A l'époque fixée, elle donna le jour à un fils, nommé Viçvantara, d'après la rue où sa mère passait au moment de sa naissance [3]. Dès le moment de sa naissance — car il fut immédiatement capable de parler — il donna des preuves de sa disposition aimable [4].

A l'âge fixé par la coutume, on le maria à Mâdrî, fille du roi de Cedi, princesse célèbre par sa beauté. Leur mariage fut très heureux, et ils eurent deux enfants, un fils Jâlin, et une fille Kṛshṇâjinâ [5].

2. La femme principale du dieu de la Lune est Rohiṇî. Donc Phusatî = Rohiṇî, et le premier terme doit être identique au second ou en être voisin. Il faut en conclure, que Phusatî, comme il fallait s'y attendre *à priori*, répond à un sanscrit Pṛshati. Or, Rohinî n'est pas seulement Aldébaran, mais aussi, dans *Taittirîya Samhitâ*, 4, 4, 10, un nom de Jyeshṭhâ, et comme Jyeshṭhâ a Indra pour seigneur et époux (*pati*), on peut s'expliquer que Pṛshatî soit tantôt la première femme du dieu de la Lune, et que tantôt elle ait Indra pour *pati*. En dehors de Jyeshṭhâ, Citrâ, elle aussi, est placée sous l'influence d'Indra, et *citrâ* et *pṛshatî* signifient tous les deux « bigarrée ».

3. Ceci paraît énigmatique, mais ne l'est pas. La rue en question, *vithi*, est identique à *Vaiçvânara-vîthi*, qui comprend les trois constellations des deux Bhadrapadâs et de Revatî. Comme ces trois constellations ferment la série, il va de soi que celui qui est destiné à devenir plus tard Siddhârtha — avec qui commence une nouvelle année — doit naître dans la *Vaiçvânara-vîthi*. Il est difficile de savoir si *vessantara* (c'est-à-dire *vaiçvântara*) est une modification de *vaiçvânara*, ou si c'est le contraire; *vaiçvânara* est un mot très connu; mais il ne s'ensuit pas que dans cet ordre des idées il soit la forme primitive, cependant il n'est pas improbable que *vaiçvântara* soit seulement une forme modifiée par suite de considérations étymologiques.

4. La même racine — *bhâ*, etc. — exprime les idées de « parler » et de « luire ». Le Bodhisatva parla, c'est-à-dire « fut lumineux » dès le commencement; et dès le commencement aussi, il montra son amabilité, car il est Mitra. On eût pu ajouter qu'il sourit immédiatement, comme on le raconte à bon droit de Zoroastre; car on peut donner au mot *mitra* un sens étymologique qui y introduit l'idée de « sourire ».

5. Le frère et la sœur représentent le jour et la nuit. Jâlin, ou plutôt Jvâlin est « le lumineux »; Kṛshṇâjinâ est « celle qui est habillée d'une toison noire ». Dans notre récit, il semble qu'ils sont confondus avec les Açvins.

305 * Vers ce temps, il y eut au Kaliṅga une famine par suite d'une sécheresse persistante. Comme le roi de ce pays savait que Viçvantara possédait un éléphant blanc [1] qui avait le pouvoir d'amener la pluie, il envoya huit brahmanes, avec la demande de lui céder l'animal. Les ambassadeurs arrivèrent à Jayaturâ, un jour de fête, au moment où le prince, assis sur son éléphant blanc, était en train de se rendre à l'édifice où se faisaient les charités publiques, afin d'y distribuer ses aumônes. Il vit les ambassadeurs et leur demanda pourquoi ils étaient venus ; lorsqu'ils lui eurent communiqué leur réponse, il leur exprima ses regrets qu'ils n'eussent pas exigé davantage, par exemple sa chair ou ses yeux ; il eût été prêt à leur donner aussi cela. Sans retard, il leur donna l'éléphant, en disant : « Puissé-je par ce moyen devenir Buddha ! » Les bourgeois, voyant emmener l'éléphant qui leur était si utile, s'empressèrent de se rendre près du roi Sañjaya, afin de se plaindre à lui, les larmes aux yeux, de ce qui venait d'arriver. Un peu calmés par la bienveillance du souverain, ils déclarèrent qu'ils se tiendraient pour satisfaits si le prince était envoyé en exil au rocher de Vaṅkagiri [2].

Dès que les bourgeois furent partis, Sañjaya envoya un de ses chambellans auprès du prince, afin de l'avertir qu'il eût à quitter la ville au lendemain matin. Cette nouvelle n'affligea nullement Viçvantara ; il pria seulement le chambellan d'avertir le roi qu'il désirait distribuer des aumônes le lendemain matin, afin de pouvoir partir le jour après pour le désert [3]. Après avoir donné ordre de préparer ses serviteurs,
306 éléphants, chevaux et voitures [4], * il alla voir Mâdrî et la

1. C'est-à-dire « un nuage ».

2. Cet événement est le pendant de l'exil de Râma par ordre de son père. Or, Râma est le 34e descendant d'Ikshvâku (comp. p. 243) et Viçvantara la 34e naissance du Bodhisatva. Râma et Viçvantara sont donc, au fond, identiques. Il n'est donc pas étonnant que leur histoire présente tant d'analogies.

3. Râma, au contraire, se prépare à partir tout de suite.

4. Râma, au contraire, dit à Sitâ qu'elle doit distribuer ses biens et choses précieuses aux mendiants ou aux moines, et aux serviteurs. Quand il vint la

pria de réunir tous ses biens, la dot qu'elle avait apportée. Dans cette conversation, le prince insista sur ce qu'il y avait de méritoire dans la distribution des aumônes, et elle lui déclara qu'elle partageait entièrement ses sentiments [1]. Puis il la mit au courant de l'exigence des bourgeois, mais il la pria de continuer à jouir des avantages attachés à sa position et de se charger de la tutelle de leurs deux enfants. En entendant ceci, elle déclara qu'elle aimerait mieux marcher avec lui à la mort que rester en vie sans lui [2]. La reine, qui avait appris sur ces entrefaites la nouvelle de l'exil prochain du prince [3], s'efforça vainement de faire revenir son mari sur sa décision, bien qu'il lui promît, ému de sa douleur, de rappeler leur fils, après que celui-ci aurait passé quelque temps dans le désert.

Le lendemain, après que les différents trésors, chacun de 700 pièces, eurent été réunis, Viçvantara donna ordre de réunir les mendiants, et il leur distribua toutes ses richesses : éléphants, chevaux, taureaux, buffles, vaches, jeunes filles, jeunes gens, fillettes et garçons; puis de l'or, de l'argent et toutes sortes de joyaux et de perles [4]. Dès que les portes du trésor furent ouvertes, la foule des mendiants se précipita

voir pour lui communiquer la nouvelle de son exil, « il ne put maîtriser sa douleur ». Chose remarquable : le commentateur de ce passage du *Râmâyaṇa*, II, 26, 7, fait tout son possible pour diminuer la force de ces paroles; évidemment, parce que, d'après cet excellent homme, il ne convient pas que Râma, qui est un avec Vishṇu, l'Être Suprême, sente si humainement. Le Bodhisatva du récit bouddhique répond parfaitement à cet idéal du commentateur dévot.

1. Le même récit se trouve, quant à l'essentiel, *Râmây.* II, 30; le ton du poème est à la fois plus mondain et plus sérieux.

2. Comparez le beau discours de Sîtâ, dans le *Râmây.* II, 27. Sîtâ est la terre nourricière; Mâdrî doit être la même chose, dans sa qualité de femme du Bodhisatva. Comme Viçvantara et Siddhârtha sont de nouveau deux noms pour le même être, leurs deux femmes doivent également être identiques. En effet, Mâdrî est identifiée expressément avec Yaçodharâ, et nous avons déjà vu, d'après d'autres données, que cette dernière est la terre.

3. Dans le *Râmâyaṇa*, Kauçalyâ, la mère de Râma, apprend la nouvelle de la bouche de son fils.

4. Râma et Sîtâ distribuent leurs biens et leurs trésors : *Râmây.* II, 32.

307 avec cupidité, semblable à des abeilles * qui volent vers un bois dont les fleurs viennent de s'ouvrir [1]. Quelques-uns prirent des étoffes de soie, des guirlandes, des vêtements ; d'autres choisirent des bijoux, des anneaux ou des couronnes. Puis Mâdrî, elle aussi, distribua ses vêtements, ses pierres précieuses et autres objets de valeur.

Quand les époux prirent congé de leurs parents [2], la reine fit un dernier effort pour amener Mâdrî à rester auprès d'elle, vu qu'elle aurait à supporter tant de misères dans le désert ; mais la princesse répondit qu'elle aimait mieux vivre avec son mari dans le désert que sans lui à la cour. Le prince lui-même lui dépeignit les dangers dont les bêtes féroces et les serpents la menaçaient, mais elle déclara que cela ne l'effrayait pas [3]. Alors il désira qu'elle laissât au moins les deux enfants, qui, au lieu d'avoir des lits luxueux, seraient obligés de coucher sur la roche dure [4] ; et, au lieu d'une nourriture exquise, devraient manger des fruits [5]. Mais elle répondit qu'elle voulait avoir ses enfants avec elle, aussi bien que son mari. Les courtisans et d'autres personnes présentes se lamentèrent à haute voix, comme se lamente un bois d'arbres Sâl, quand un vent violent l'agite. Les courtisans amenèrent alors le char [6], et Mâdrî y monta, avec sa fillette au bras et son fils à la main.

Après que Viçvantara eut salué respectueusement ses parents, il fit partir les courtisans et donna de bons conseils

1. Ici, comme si souvent ailleurs, la comparaison contient le véritable sujet. En réalité, les abeilles sont le principal. Le départ pour le désert, le *vivâsa*, a donc lieu au printemps. Dans le Râmâyaṇa l'exil dure quatorze ans, probablement la moitié des saisons lunaires (27 ou 28 en tout), donc un *ayana*, « semestre ». De là le titre, « l'*ayana* de Râma ».

2. Comp. la visite de départ, dans le *Râmây.* II, 34.

3. Comp. pour la ressemblance, souvent textuelle, *Râmây.* II, 28, 19 ss.

4. *Râmây.* II, 28, 11 ; avec cette différence qu'il n'est pas question des deux enfants, car Râma et Sîtâ n'ont d'enfants que bien plus tard, après le retour de l'exil et la prise de Laṅkâ.

5. *Râmây.* pass. cité, 12.

6. Comparez *Râmây.* II, 40, 11.

aux bourgeois [7]; * puis il quitta la ville et s'en alla vers le 308
Nord [1]. La reine lui envoya encore après coup un millier de chars, chargés de toutes sortes d'objets utiles et coûteux, mais les deux époux distribuèrent le tout en aumônes.

Peu de temps après leur départ, deux brahmanes vinrent dans la ville pour voir Viçvantara, et lorsqu'ils apprirent qu'il venait de partir pour le désert, ils demandèrent s'il avait emporté quelque chose. On leur dit qu'il n'avait emmené qu'un char. Ils le suivirent alors et lui demandèrent de leur céder les deux chevaux qui traînaient le char. Immédiatement, le prince satisfit à leur demande; mais Indra, qui voyait ce qui se passait, envoya quatre anges sous forme de chevaux, qui s'attelèrent devant le char et le traînèrent [2]. En route, un autre brahmane cria : « Seigneur! je suis vieux, faible et fatigué! donnez-moi votre char! » Le prince céda le char aussi volontiers qu'il venait de céder les chevaux. Le prince porta son fils et la princesse sa fille, et bien que les inégalités de la route les fissent beaucoup souffrir, leur âme était pleine de contentement, à la pensée des dons qu'ils venaient de distribuer. En continuant leur voyage, ils arrivèrent à une localité du royaume de Cedi, d'où Mâdrî envoya un message à son père [3], pour l'avertir de leur arrivée. Le roi, avec une suite de 60,000 princes, se rendit

7. Le discours de Râma aux bourgeois qui lui font escorte hors de la ville se trouve *Râmây.* II, 40.

1. Râma, au contraire, va vers le Midi. Notre histoire est conséquente avec elle-même, car elle place les événements au printemps, et alors le soleil va vers le Nord. Le voyage de Râma doit commencer, soit au 21 juin, soit à l'équinoxe d'automne. — L'accord entre les points indiqués dans les deux récits est si grand qu'il ne peut être dû au hasard. Il est douteux que l'un des deux récits ait fait des emprunts à l'autre. Nous croyons vraisemblable que les deux ont puisé à une même source ancienne. Cependant il serait prématuré d'affirmer rien de positif à cet égard, avant de connaître tous les textes de l'histoire de Viçvantara.

2. Le char d'Indra et des Açvins s'appelle dans les Vedas *svayukti* « celui qui s'attelle soi-même ».

3. On ne dit pas par quelle personne.

auprès d'eux et ne fut pas peu étonné de ce qu'il voyait. Il demanda si Sañjaya était malade, ou s'il était arrivé quelqu'autre malheur, et où ils avaient laissé leur suite et les
309 chars. * Viçvantara dit pourquoi ils avaient quitté la ville. Le roi du Cedi l'invita alors à régner à sa place, et lorsque cette offre bienveillante fut refusée, le roi fit arranger convenablement et orner la localité où ils se trouvaient, et les amena à y séjourner pendant une semaine [1]. Pendant ce temps, ils furent régalés d'une façon princière, mais, à la fin de la semaine, ils continuèrent leur voyage vers Vaṅkagiri. Sur l'ordre d'Indra, l'artiste [2] des dieux, Viçvakarman, construisit deux salles, l'une pour Viçvantara, l'autre pour Mâdrî et les deux enfants. Ils se vêtirent en ermites et vécurent complètement séparés; seulement les enfants allaient à la salle du père quand la mère était en train de cueillir des fruits dans la forêt.

Après qu'ils eurent séjourné là pendant sept mois, l'incident suivant se produisit. Il y avait un vieux brahmane, nommé Jûjaka, qui depuis sa dix-huitième année avait mené la vie d'un mendiant. Il avait réuni peu à peu cent pièces d'or, qu'il confia à un autre brahmane pauvre, pour qu'il les gardât, mais lorsqu'il vint les redemander, le brahmane dit qu'il avait tout dépensé pour lui-même, de sorte qu'il ne pouvait lui donner que sa fille Amittatâpanâ [3]. Jûjaka, comprenant bien qu'il ne pouvait obtenir rien de plus, se contenta du peu qu'on lui offrait [4] et prit la jeune fille

1. En mythologie, tout se fait en un moment.

2. Viçvakarman est l'architecte et l'artiste du ciel; nous l'avons déjà rencontré en qualité de coiffeur. Cela s'explique par le fait que le mot pour « coiffeur » et « barbier », *kalpaka*, signifie aussi « un homme qui travaille (quelque chose) ». Dans la mythologie des Grecs, des Romains et des Germains, la figure correspondante est un forgeron.

3. La forme sanskrite doit être Amitratâpanâ « celle qui tourmente ses ennemis. »

4. Dans l'estimation du narrateur, une femme a bien moins de valeur que 100 pièces d'or.

pour femme. Ceci réveilla la jalousie de ses autres femmes, qui persécutèrent violemment leur rivale, surtout certain jour qu'elle sortait pour aller chercher de l'eau. Elle se fâcha et se mit en colère à son tour, mais Jûjaka, pour la calmer *, 310
promit d'aller chercher lui-même le bois à brûler nécessaire et de faire tout le travail dans la maison, pendant qu'elle se tiendrait tranquille. Amittatâpanâ lui dit alors que le charitable Viçvantara se trouvait près du mont Vaṅkagiri, et que si Jûjaka allait le voir, le prince lui donnerait certainement un domestique pour la servir. Le brahmane fit quelques objections, parce que le chemin était long et qu'il était lui-même vieux et faible, mais comme elle ne cessait de le harceler et l'accablait de reproches, il se résigna et entreprit le voyage. Il se rendit d'abord à Jayaturâ [1] et demanda à voir Viçvantara. Les bourgeois, furieux de ce qu'on osait encore demander des aumônes au prince, tombèrent sur lui avec des bâtons et des massues, et le chassèrent hors de la ville. Fugitif et ne sachant où aller, il fut conduit par les dieux [2] dans la direction de Vaṅkagiri. Arrivé près de cette localité, il fut vu par les gardes, que le roi de Cedi avait placées autour de la forêt, et sans doute il eût été tué, s'il n'eût imaginé un mensonge et raconté que les parents de Viçvantara l'avaient envoyé pour prendre de ses nouvelles. Plus loin, il rencontra l'ascète Acyuta, qui séjournait tout près du rocher Vipula. Il lui raconta qu'il avait été le précepteur du prince dans la jeunesse de celui-ci. C'était l'heure de midi, et comme il soupçonnait que le prince serait absent pour chercher des fruits et que Mâdrî, qui empêcherait probablement qu'on n'accordât sa demande,

1. Ce détail serait absurde s'il ne s'agissait pas d'un mythe; en effet, la femme avait dit que le prince se trouvait à Vaṅkagiri. — Il y a une certaine analogie entre ce récit et la venue du brahmane Piṅgala Gârgya chez Râma pour mendier, également à la demande de sa femme; voir *Râmây.* II, 32, 29.

2. Le mot pour « dieu », *deva*, signifie dans la langue de l'Inde aussi « sens, organe des sens ».

serait seule à la maison, il résolut de se retirer dans une grotte voisine, jusqu'au lendemain matin. Cette nuit, la princesse eut un rêve pénible, et dès le lever du soleil,
311 elle se rendit à la demeure de son mari *, pour lui demander l'explication de ce songe. Le prince lui demanda pourquoi elle venait à une heure si indue, et elle lui raconta qu'elle était effrayée par un songe, dans lequel elle avait vu un homme noir qui lui coupait les deux bras et lui arrachait le cœur. Bien loin d'être effrayé, Viçvantara fut ravi, prévoyant que le temps était venu de réaliser les perfections de la vertu. Il se borna cependant à lui dire qu'elle avait jadis mangé de la nourriture exquise et dormi sur des lits moelleux, mais qu'elle n'avait maintenant à manger que des fruits et était obligée de coucher sur la dure; après l'avoir ainsi avertie d'une façon énigmatique, il la laissa partir.

A l'heure ordinaire, la mère mena les enfants près du père, et alla elle-même dans la forêt. Comme le prince vit venir le brahmane, il ordonna à Jâlin d'aller au-devant du vieillard et de porter sa cruche à eau. Après que le brahmane eut mangé quelques fruits qu'on lui avait offerts, Viçvantara lui demanda dans quel but il était venu. Le vieillard lui dit qu'il était venu pour lui demander les deux enfants. En entendant cette requête, le prince fut ravi, et déclara que le brahmane était le meilleur ami qu'il eût jamais eu, vu que d'autres ne lui avaient jamais fourni l'occasion de céder autre chose que des objets d'aussi peu de valeur que l'éléphant ou le char. Cependant, la mère était absente et comme elle avait le droit de voir les enfants encore une fois avant leur départ, l'hôte serait obligé d'attendre jusqu'au lendemain. Jûjaka déclara ne pouvoir rester si longtemps, et que, s'il n'obtenait pas les enfants tout de suite, il serait obligé de partir sans eux. « Apporte-les à mes parents », répondit Viçvantara, « vous serez sûr d'obtenir une belle récompense ». — « Non », reprit le brahmane, « si je les emmène à la capitale, il m'en coûtera

la vie dès qu'on saura de quelle manière je les aurai obtenus. Décidez donc immédiatement si vous les voulez donner, ou non. » Jâlin et Kṛshṇâjiṇâ, qui avaient entendu ces paroles, furent tellement effrayés qu'ils prirent la fuite et se cachèrent sous les feuilles d'un lotus qui croissait dans un étang voisin.

Viçvantara avait maintenant résolu de céder les enfants sans plus de retard *, et les appela. En vain : ils ne vinrent 312
pas. Sur ce, le vieux se mit à lui faire des reproches, et dit qu'en tout le pays il ne connaissait pas d'aussi grand menteur : il était évident que les enfants avaient été renvoyés exprès. Afin de découvrir où ils s'étaient enfuis, le prince se rendit lui-même à la forêt, et appela, venu près de l'étang, son fils Jâlin. Dès que l'enfant eut entendu la voix de son père, il dit : « le brahmane peut venir me prendre; je suis prêt à devenir son serviteur : je ne peux supporter plus longtemps de rester ici en entendant les appels de mon père. » Au même moment, il déchira en deux la feuille sous laquelle il était caché, se redressa et courut en pleurant vers son père. Viçvantara lui demanda où était sa sœur, et comme Jâlin disait qu'elle s'était enfuie avec lui et s'était cachée, le prince l'appela, sur quoi elle sortit, comme son frère, de dessous le lotus, et embrassa en pleurant [1] les pieds de son père. Viçvantara, qui comprenait fort bien que s'il n'abandonnait les enfants, il ne deviendrait jamais un Buddha et ne serait ainsi jamais en état de délivrer les êtres des misères de l'existence, se maîtrisa, ramena Jâlin et Kṛshṇâjinâ avec lui à sa cabane et les donna au brahmane, en lui versant de l'eau sur les mains et en disant : « Puissé-je devenir ainsi l'Omniscient! »

Le brahmane prit les enfants avec lui, mais tomba en descendant d'une colline et resta en cet état, étendu avec le visage contre terre. Les enfants profitèrent de l'occasion

1. Les larmes désignent la rosée.

pour s'enfuir et retourner vers leur père, mirent les mains sur ses pieds et lui rappelèrent en pleurant le rêve de leur mère. Jâlin disait qu'ils désiraient tant revoir leur mère avant de partir, et que si leur père les devait céder nécessairement à un brahmane, il devait les donner à un qui fût moins laid que ce vieillard chargé d'années. Il remarqua aussi qu'il vaudrait mieux le céder seul, et laisser Kṛshṇâ-
313 jinâ près de sa mère *, vu qu'elle était faible et chétive et impropre au travail. Le père garda le silence, et comme Jâlin lui demandait pourquoi il ne répondait pas, Jûjaka s'approcha sanglant et pareil à un bourreau qui vient de mettre à mort un criminel. Les enfants tremblaient de frayeur en le voyant venir. L'impitoyable vieillard, qui n'était pas en état de retenir les deux enfants à la fois, l'un s'enfuyant au moment où il saisissait l'autre, les lia ensemble avec une branche flexible, et les poussa en avant, les frappant d'un bâton. Tristes, ils regardaient leur père, comme pour lui dire que le sang leur coulait le long du dos et quelles douleurs insupportables ils enduraient. Viçvantara pensa : « Si mes enfants ont à endurer ceci devant mes yeux, que n'auront-ils pas à souffrir quand ils seront loin? Comment seront-ils en état de franchir les montagnes, de marcher sur les épines, les pierres? Qui les nourrira quand ils seront affamés? Qui adoucira leurs douleurs, quand leurs pieds seront enflés? Et quand les vents froids soufflent, qui les réchauffera? Comme la mère, qui a porté les deux enfants dans son sein, sera affligée ce soir, quand elle reviendra et verra que les deux enfants sont partis! » Animé de pareilles pensées, il résolut de chasser le brahmane et de reprendre les enfants. Ceux-ci, en longeant les endroits ombragés où ils avaient joué ensemble, la grotte où ils avaient façonné si souvent pour se distraire des figures en terre glaise, et les arbres croissant le long de l'eau, s'écrièrent tristement : « adieu, arbres, en pleine floraison! et vous, petits lacs où nous avons folâtré! et vous, oiseaux, qui avez gazouillé pour

nous vos plus belles chansons! et vous, sylphides, qui avez dansé et battu des mains pour nous! Dites à notre mère que nous vous saluons pour la dernière fois [1]. Vous, génies, et vous, animaux avec qui nous avons joué, que notre mère sache en quel état nous passons ici le long du chemin ! »

Sur ces entrefaites, Mâdrî était sur le point de revenir à la maison *. Afin de retarder son retour, Indra envoya quatre 314
anges sous la forme de bêtes féroces. Quand, s'avançant et la pensée toujours remplie de son rêve, elle vit ces animaux, elle s'effraya et fut inquiète au sujet de ses enfants, craignant que ceux-ci ne vinssent à sa rencontre et ne fussent dévorés. Elle s'approcha peu à peu de la cabane, mais n'entendit pas de voix : un pressentiment plein d'angoisse s'empara d'elle, et elle commença à croire que les enfants avaient été enlevés dans leur sommeil par un aigle ou un démon, ou emportés par ses parents. Venue à la cabane, elle demanda à son mari où étaient les enfants, mais il ne répondit rien. Ce silence l'étonna, d'autant plus qu'elle remarquait qu'il n'avait pas, comme d'habitude, cherché de l'eau et du bois à brûler. Afin de la préparer à la mauvaise nouvelle, il commença par lui raconter que Jâlin et Kṛshṇâjinâ étaient sortis quand ils voyaient qu'elle restait dehors plus longtemps que d'habitude. Sur cette nouvelle, la mère se hâta de retourner à la forêt et chercha à tous les endroits où les enfants avaient l'habitude de jouer. Voyant que tous ses efforts étaient vains, elle s'évanouit. Son mari, inquiet de sa longue absence, alla à sa recherche, et la trouva sans connaissance. Il répandit des gouttes d'eau sur son visage, et elle revint à elle-même. Sa première question fut : « où sont les enfants? » Le prince lui raconta qu'il en avait fait don à un vieux brahmane, afin de satisfaire aux conditions nécessaires à l'obtention de la dignité de Buddha. Mâdrî répondit :

1. Toute cette scène d'adieux est un de ces lieux-communs comme on en trouve surtout dans les pièces de théâtre. Elle n'a rien de bouddhique.

« La dignité de Buddha vaut mieux que cent mille enfants ! » et pendant qu'elle se réjouissait au fond de son âme sur la récompense qui résulterait de ce don charitable, elle souhaita que toutes les créatures en eussent leur part.

Quand Indra vit que Viçvantara avait donné ses propres enfants, il prit, pour empêcher que quelqu'un n'emmenât de même la princesse, la forme d'un vieux brahmane et se rendit à Vaṅkagiri. Le prince le vit et lui demanda quel était le but de sa venue, sur quoi Indra répondit : « Je suis vieux
315 et impotent ; je n'ai personne pour m'aider. * C'est pourquoi je viens pour recevoir votre femme comme mon esclave. » Le prince échangea un regard significatif avec Mâdrî, et celle-ci, devinant ses pensées, se déclara prête à obéir au désir qui s'était manifesté. Il s'ensuivit que le prince la donna au soi-disant brahmane, afin que ce don pût l'aider à obtenir la dignité de Buddha. Au moment où le brahmane la reçut, il dit : « La princesse m'appartient dès maintenant ; ce qui appartient à un autre, vous ne pouvez le donner ; gardez-la donc pour moi jusqu'à ce que je revienne. » Sur cela, Indra reprit sa propre forme, et dit à Viçvantara que tous les dieux et archanges s'étaient réjouis de la charité du prince, et, en lui assurant qu'il arriverait indubitablement à la dignité de Buddha, il lui communiqua en outre, qu'après une semaine ses parents arriveraient en même temps que les deux enfants et qu'il obtiendrait l'empire. La terre avait tremblé après chaque don, et le Meru et les autres montagnes avaient d'un signe de la tête manifesté leur approbation [1].

1. Peu de temps avant le Nirvâṇa, le Seigneur expliqua à Ânanda qu'il y a 8 causes de tremblements de terre. Le premier tremblement a lieu quand des tempêtes agitent l'eau sur laquelle repose la terre ; le choc se transmet de l'eau à la terre ; le second est causé par le pouvoir miraculeux de brahmanes, d'ascètes ou d'anges ; le troisième a lieu lors de la descente du Bodhisatva, du haut du ciel des Tushitas dans le sein de sa mère ; un pareil événement, remarquons-le en passant, n'est nullement représenté comme quelque chose d'unique ou de rare, et à bon droit : il a lieu périodiquement tous les ans ; le quatrième tremblement de terre a lieu au moment de la nais-

Sur ces entrefaites, Jûjaka et les enfants étaient arrivés, avant la tombée de la nuit, à une distance de soixante lieues, et ils s'étaient placés sous un arbre, dont les branches s'étendaient au-dessus d'eux comme une voûte. Les dieux visitèrent les enfants sous la forme de leurs parents et leur fournirent le nécessaire. Le brahmane fut, par conséquent, rempli de respect, * et le lendemain il amena les enfants à la 316
maison de leurs grands-parents. La nuit précédente, le roi Sañjaya avait eu un rêve, dans lequel il vit un homme lui apportant deux lys d'eau. Il convoqua des brahmanes versés dans l'étude du Veda, et ceux-ci lui prédirent que bientôt il verrait arriver deux enfants, ce qui serait pour lui une source de grandes joies. Pendant qu'ils parlaient ainsi, on vit venir le brahmane, avec Jâlin et Kṛshṇâjinâ. Le roi demanda d'où ils venaient. Le vieillard fut sur le point de lui raconter une histoire mensongère, craignant de forts désagréments pour lui-même si la vérité était découverte; mais juste à temps, il fut détourné de ce mensonge par une inspiration divine; de sorte qu'il répondit : « ils me furent donnés en charité par Viçvantara. » En découvrant que le garçon et la fillette étaient ses petits-enfants, Sañjaya, ravi, plaça le premier sur un genou, et le second sur l'autre et fit donner de nombreux cadeaux au brahmane, qui mourut cependant à minuit, pour avoir trop mangé [1].

sance; le cinquième, au moment de l'obtention de la parfaite sagesse; le sixième, quand le *dharmacakra* suprême est mis en mouvement; le septième, quand le Tathâgata se délivre du désir de vivre plus longtemps; le huitième, lors du Nirvâṇa final. Tous ces tremblements de terre sont représentés comme des phénomènes physiques. Les six derniers ne sont pourtant pas des tremblements de terre proprement dits, mais des changements dans la position de la terre, relativement au soleil. Du neuvième tremblement de terre, qui eut lieu à propos de la libéralité de Viçvantara, il est longuement question dans *Mil. Pañhâ,* 119 ss.

1. « Manger », quand il s'agit de corps célestes, signifie, ainsi que nous l'avons vu, « parcourir une portion de l'orbite ». Le vieux brahmane, qui, parvenu à la fin de sa course, disparaît est identifié avec Devadatta, la Lune. Cela ne s'accorde pas bien avec l'heure de sa mort. Nous croyons plus vraisem-

Le lendemain, son cadavre fut brûlé sur un bûcher magnifique. Le roi Sañjaya, sans tarder, se rendit, avec les enfants et une grande suite de barons et de bourgeois, à Vaṅkagiri, afin d'aller chercher Viçvantara en grande pompe. Celui-ci entendit bientôt le bruit de la foule qui s'approchait, et fit monter la princesse au sommet de la montagne, pour savoir ce qui se passait. Elle exécuta cet ordre et revint avec la nouvelle que ses parents approchaient. Ce n'est pas sans regret que le prince reconnut parmi les éléphants celui qu'il avait jadis donné au roi du Kaliṅga, mais quand on lui apprit que le peuple du Kaliṅga avait, de son propre mouvement, restitué l'éléphant, parce qu'il y avait maintenant de l'abondance dans le pays, il se sentit tranquillisé. Le roi Sañjaya, sa femme Phusatî, le
317 prince Viçvantara et sa femme, * avec leurs deux enfants, suivis d'une grande foule venue de Jayaturâ et de Cedi, se rendirent, du mont Vaṅkagiri à la capitale. Le prince obtint de nouveau le gouvernement, et après avoir régné conformément aux dix préceptes qui règlent la conduite des rois, il mourut, pour renaître dans le ciel des Tushitas.

Le brahmane Jûjaka devint plus tard Devadatta ; Amittatâpanâ, la religieuse hérétique Ciñcâ [1] ; le brahmane Acyuta devint l'Ancien Çâriputra [2] ; Indra devint l'Ancien Anuruddha [3] ; le roi Sañjaya devint Çuddhodana ; Phusatî, Mahâmâyâ ; Mâdrî, Yaçodharâ ; Jâlin devint Râhula [4] ; Kṛshṇâjinâ, la religieuse Utpalavarṇâ, et Viçvantara devint Gautama Buddha.

---

blable qu'il est l'année parvenue à son terme, ou l'hiver, Râvaṇa. Si ceci est exact, il correspond à certains égards au Buddha à son Nirvâṇa. Celui-ci aussi mourut après avoir mangé.

1. La rougeur du soleil couchant.

2. On ne connaît pas d'ailleurs Acyuta comme surnom d'un des deux Açvins ; on le connaît d'autant mieux comme un nom de Vishṇu.

3. La raison de cette équation aussi nous échappe ; elle nous semble suspecte.

4. Très apocryphe.

C'est ainsi que se termine ce récit, dit un *jâtaka*, aussi bien que, par exemple, la fable donnée plus haut, de la grue malfaisante. Cependant, il n'échappera à personne qu'il y a peu d'analogie entre les deux récits quand on fait attention à leur nature essentielle. Notre « histoire » est un mythe, expression de phénomènes naturels, le tout orné de quelques détails romanesques et teinté d'une couleur sentimentale ; la fable, au contraire, est un récit fictif, basé sur l'observation des habitudes des animaux. La première sert à édifier, à toucher le cœur ; l'autre, à nous inculquer une leçon, à agir sur l'intelligence.

L'histoire du Bodhisatva Viçvantara appartient à une certaine classe de récits édifiants, qui, sans avoir un nom spécial, se distingue cependant des autres. Nous leur donnerons le nom de « légendes des Bodhisatvas. « Dans chacun de ces récits, on glorifie une des « Perfections dans la vertu » (Pâramitâs) que possède le Bodhisatva, dans un des trois degrés dans lesquels une Perfection peut être exercée *. C'est 318
ainsi que, par exemple, la vertu simplement parfaite de la bienfaisance consiste dans le sacrifice des membres, le degré inférieur dans le don des biens et le degré supérieur dans le sacrifice de la vie [1]. Comme il y a dix Vertus parfaites et

1. Tout ceci n'a rien de commun avec la vertu ; ce qui le prouve, c'est que le même esprit de sacrifice est montré, par exemple, par le roi des géants, Râvaṇa, le géant de l'hiver, qui, en fait de sacrifice des membres, fit encore bien autre chose que le Bodhisatva : il se coupa avec le plus grand sangfroid les dix cous (il avait dix cous et dix têtes). Aucun Bodhisatva, avec la meilleure volonté du monde, ne pourrait en faire autant, vu qu'il n'a qu'un cou. Par suite d'une évolution progressive, on a donné un sens spirituel, moral, à de tels récits, qui n'étaient originairement que des mythes exprimant des phénomènes naturels. Les Bodhisatvas, eux aussi, ont été de plus en plus humanisés. Cependant, leur humanité est plutôt extérieure qu'intérieure : une âme réellement humaine leur manque. L'esprit de sacrifice, tel que nous le comprenons, manque au Bodhisatva : il fait don de ses enfants au premier mendiant venu, comme on donne de vieux sous ou de vieux habits ; ou plutôt, il sacrifie les pauvres petits, afin de pouvoir sauver le monde, une fois qu'il sera devenu Buddha, d'après le principe bien connu : le but

que chacune est divisée en trois degrés, il suffit de trente « légendes du Bodhisatva » pour mettre en lumière la grandeur de celui qui était destiné à devenir un jour Gautama-Buddha, considéré dans l'accomplisssement de chaque subdivision des 10 Pâramitâs [2].

---

5. — Différentes sortes de Buddhas et de Bodhisatvas; leurs noms.

Un Bodhisatva est, en définition générale, un Buddha imparfait. De même qu'il y a différentes sortes de Buddhas, à savoir l'Unique, le suprême Tathâgata, le Dieu solaire dans ses manifestations depuis une antiquité immémoriale, et les autres illuminateurs, dits tantôt hérésiarques, tantôt Anti-buddhas, — pour ne pas parler des *buddhas* humains — de même il y a différentes sortes de Bodhisatvas. Il est naturel que tous ces êtres lumineux, glorieux, portent également les titres d'Arhat, Mukta et d'autres semblables. La véritable nature de ces êtres est indiquée brièvement, mais d'une
319 façon fort peu équivoque *, au début d'un livre célèbre des Bouddhistes du Nord, le *Mahâvastu* [1]. Voici la traduction de ce passage :

« Hommage au lumineux Grand Buddha! à tous les (et : à toutes sortes de) Buddhas, passés, à venir et présents! au *Mahâvastu*! Voici les quatre formes, fixées dès le commencement, de la marche (ou : de la course de l'orbite) du Bodhisatva : quelles sont ces quatre formes? la marche

justifie les moyens. Voir dans *Mil. P.* 179, les sophismes dont on se sert pour justifier l'injustice.

2. D'un autre côté, c'est un dogme que *tous* les Bodhisatvas font don de leur femme et de leurs enfants : cela prouve que tous sont au fond un : *M. P.* 274.

1. C'est-à-dire *la Grande Histoire* (éd. Senart).

primitive; la marche selon un plan fixe; la marche directe; la marche pendant laquelle on ne revient pas en arrière. Hommage à celui dont la bannière est invincible, au Tathâgata, au Grand-Maître, au parfait Sage (et : complètement éveillé) dans le voisinage duquel notre Seigneur Çâkyamuni pour la première fois a planté les bonnes racines, lorsque, dans sa qualité de Cakravartin, au commencement, il s'avança sur le chemin original (et : naturel) ».

De ce passage il résulte indubitablement, — quelle que soit l'opinion qu'on ait sur l'orthodoxie plus ou moins grande du livre — que le Buddha suprême est un être différent des Buddhas inférieurs; que ceux-ci sont en nombre incalculable, ou du moins très nombreux, non seulement dans le passé et dans l'avenir, mais aussi *maintenant*. Donc ces Buddhas ne sont autre chose que les planètes et les étoiles, en un mot les Arhats, les Sages, les Muktas, les Ṛshis, les Voyants célestes. Il en résulte, en outre, que Çâkyamuni est conçu comme distinct du Buddha suprême, mais non comme séparé : il est un Avatâra, une forme d'apparition de cet Unique, de cet Âdibuddha, qu'on conçoive celui-ci personnellement ou comme un être mythique. Enfin, les Bodhisatvas sont, en général, les lumières célestes, dont l'orbite se divise en quatre époques, *caryâ* ou *câra*. La détermination exacte de ces époques est difficile, vu que les cinq planètes montrent d'autres phénomènes que les étoiles fixes, que la lune en présente d'autres encore, et que toute tentative pour égaliser ces différences, ne peut que jeter de la confusion dans la définition des quatre époques *. Mais il 320
est certain et indéniable que ces quatre périodes reposent sur une division astronomique, et qu'elles ne prétendent même pas, au moins dans le morceau cité, à être considérées comme autant de tournants dans la vie intellectuelle et morale de l'homme. Nous ne nions pas que le système dogmatique se soit donné toute la peine possible pour donner un sens mystique et moral à ces périodes qui mènent à la

disparition [1]. Ces quatre époques, en effet, semblent être identiques aux quatre périodes qu'on désigne, d'un autre nom, comme les quatre degrés de sanctification [2] : celui du Srotaâpanna, du Sakṛdâgâmin, de l'Anâgâmin et de l'Arhat ou Mukta.

Les Buddhas, dans le sens le plus élevé du mot, sont les formes phénoménales du Dieu du Jour et du Temps, formes qui, dans le système dogmatique, figurent, plus ou moins humanisées, comme docteurs suprêmes. Les Méridionaux en nomment vingt-quatre [3], à savoir : Dîpaṅkara (c'est-à-dire Faiseur de Lumière), Kondañña (sanscrit Kaundinya), Maṅgala, Sumanas, Raivata, Çobhita, Anavamadarçin, Padma, Nârada, Padmottara, Sumedha, Sujâta, Priyadarçin, Arthadarçin, Dharmadarçin, Siddhârtha, Tishya, Pushya, Vipaçyin, Çikhin, Vessabhû, Kakusandha, Koṇâgamana [4], Kassapa (sanscr. Kâçyapa ou Kaçyapa). D'après la source la plus authentique, le Buddhavaṁsa [5], on dit d'eux expressément ce qui suit :

« Ceux-ci furent les parfaits Buddhas, délivrés des passions,
321 zélés, * surgissant comme le soleil, et chassant la grande

1. *Niryâṇa*, mot qui signifie en même temps *Nirvaṇa*.

2. Dans le système du Yoga, ceux qui s'efforcent d'obtenir la sanctification et la délivrance sont également divisés en quatre classes ou rangs. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

3. Au fond, il y en a davantage, car avant Dîpaṅkara ils placent : Taṁhaṅkara, Medhaṅkara et Savanaṅkara. L'énumération commence cependant avec Dîpaṅkara, puisque c'est de son temps que naquit, comme brahmane, celui qui devait s'appeler plus tard Gautama Buddha, et qu'il reçut de Dîpaṇkara la prédiction qu'il deviendrait plus tard un Buddha.

4. Ces trois derniers se nomment chez les Septentrionaux Viçvabhû, Krakuchanda — forme inexacte, sur les reliefs de Bharhut le nom étant Kakusa(n)dha — et Kanakamuni; à Bharhut ce dernier nom s'écrit Kanakamana. Cette forme prouve que le pâli Koṇâgamana est, lui aussi, une modification de la forme plus ancienne, ce qui est en outre prouvé par le récit d'après lequel Koṇâgamana aurait porté ce nom parce qu'une pluie d'or (*kanaka* et non *konaka*) tombait au moment de sa naissance. Hardy, *M. of B.* 69.

5. Cité dans l'introduction du *Jâtaka*, vs. 251.

obscurité. Après avoir jeté des flammes comme des bolides ignés, ils se sont éteints avec leurs disciples. »

Par leur caractère et leurs propriétés, ces vingt-quatre soleils ou années se ressemblent naturellement; ils ne diffèrent que par des détails insignifiants. Quelques-uns d'entre eux arrivent à l'âge béni de 100,000 ans; d'autres ne vivent pas plus longtemps que 20,000 ans. Ils diffèrent également par leur grandeur corporelle : le plus long avait mesuré en hauteur 90 aunes, le plus court en avait 20. Chacun d'eux avait son propre Arbre de la Science; celui de Dîpaṅkara, par exemple, était le Pipal (*Ficus religiosa*) [1]; celui de Maṅgala, Sumanas, Raivata et Çobhita, l'arbre à bois de fer; celui de Vipaçyin, le Bignonia; de Vessabhû, l'arbre Sâl; de Kakusandha, le Sirisa; de Koṇâgamana, l'Udumbara (*Ficus glomerata*). En effet, nous trouvons les arbres de ces quatre derniers, avec les noms de ces Buddhas, figurés sur les bas-reliefs de Bharhut, et cette circonstance montre que, déjà au troisième siècle avant notre ère, la pluralité des Tathâgatas faisait partie du dogme [2]. Faute de données, nous ne pouvons décider si le nombre officiel était déjà alors fixé à vingt-quatre. Ce chiffre semble quelque peu suspect, les Hindous reconnaissant douze Âdityas ou formes du soleil; il ne serait donc pas impossible que l'Église eût adopté un nombre double, pour ne pas paraître inférieure aux incrédules. Cette supposition acquiert quelque vraisemblance quand on remarque qu'un des Buddhas porte le nom de Tishya, son successeur celui de Pushya, et que cependant les deux noms signifient la même chose [3].

Les écrits septentrionaux mentionnent un plus grand nombre de Buddhas, mais quand on compare les noms, on

1. Le Pipal est aussi l'arbre de Gautama.

2. Cette remarque serait superflue, si l'on n'eût prétendu que ces Buddhas sont un simple produit de l'imagination.

3. Les Septentrionaux, eux aussi, font de Tishya et Pushya deux personnages distincts. Hodgson, *Ess.*, 33.

s'aperçoit que les deux listes concordent absolument en ce qui concerne les sept derniers Tathâgatas, en y comprenant
322 Çâkya [4]. * Les noms de cinq de ces sept sont donnés sur les sculptures de Bharhut, à côté de la représentation de leurs Arbres de la Science; quant aux dix-huit autres, on n'en trouve pas trace sur ces sculptures, ce qui n'est probablement pas un hasard.

Ces sept Tathâgatas sont connus aux Septentrionaux sous le nom général de Mânushi-Buddhas « Buddhas de race humaine ». Vipaçyin, Çikhin et Viçvabhû sont placés dans l'âge d'or; Kakuchanda et Kanakamuni dans l'âge d'argent; Kâçyapa dans l'âge de cuivre; et Çâkya dans notre âge de fer [1]. Les détails donnés au sujet de Vipaçyin et de ceux qui viennent après lui, montrent que les traditions, dans les deux divisions de l'Église, dérivent d'une seule et même source; les divergences s'expliquent facilement comme des corruptions, nées de lectures erronées. Comme il n'est pas sans importance de connaître la relation qui existe, à ce

4. Dans le *Lotus*, 122, il est question de sept Buddhas, dont Vipaçyin est le premier et Çâkyamuni le dernier. Le même ouvrage, 113, nous apprend qu'il existe seize Tathâgatas, deux pour chaque division de l'horizon : Akshobhya et Merukûṭa (c'est-à-dire sommet du Mont Meru) à l'Est; Siṁhaghosha et Siṁhadhvaja au Sud-Est; Âkâçapratishṭhita et Nityaparivṛta au Sud; Indradhvaja et Brahmadhvaja au Sud-Ouest; Amitâbha et Sarvalokadhâtûpadravodvegapratyuttîrṇa à l'Ouest; Tamâlapatracandanagandha et Merukalpa au Nord-Ouest; Meghasvara et Meghasvararâja au Nord; Sarvalokabhayastambhitatvavidhvaṁsanakara et Çâkyamuni au Nord-Est. Ce dernier est en même temps le centre du monde; il est, par conséquent, identifié avec Brahma conçu comme Étoile Polaire, et, au sens spirituel, avec le centre du microcosme, la Raison.

1. Il faut savoir que la durée de ces quatre grandes époques représente la proportion de 4, 3, 2, 1. L'âge de fer, le Kaliyuga, constitue l'unité et dure 432,000 ans, ou seulement 1,200 années divines; cela veut dire : au fond, le Kaliyuga signifie 12 mois = 1 an! Chaque jour, le monde est créé de nouveau : cette création est dite un *kalpa*. On devrait s'attendre à quatre Buddhas dans l'âge d'or; trois dans l'âge suivant; deux dans le troisième âge et un dans le quatrième, car chaque *buddha* vit un an. Un *yuga*, littéralement : un couple, donc la nuit et le jour, peut coïncider avec un *kalpa*, mais on peut aussi l'en distinguer d'une façon plus ou moins conventionnelle.

sujet, entre les traditions du Nord et celle du Midi, nous reproduisons ici, pour faciliter la comparaison, les données qui suivent [2] :

1. Vipaçyin, d'après la tradition méridionale, est né à Bandhumatî, dans la maison du roi Bandhumat; d'après les Septentrionaux, à Bindumatî, dans la maison du roi Bindumat. — 2. Çikhin, né à Aruṇavatî, eut pour père Aruṇa; les autres disent qu'il naquit dans la contrée nommée Urṇa. — 3. Vessabhû (Viçvabhû), né à Anopama, dans la maison de Supratîta; * les autres disent à Anupama, dans la famille 323
d'un baron. — 4. Kakusandha, né à Kshema, eut pour père le brahmane Agnidatta; ou : né à Kshemavatî d'un père brahmane. — 5. Konâgamana (Kanakamuni), né à Çobhavatî, comme fils du brahmane Yajñadatta; ou : à Çubhavatî dans la famille d'un brahmane. — 6. Kâcyapa, né à Bénarès, fils du brahmane Brahmadatta; la tradition septentrionale le fait naître au même endroit, également comme fils d'un brahmane.

L'accord de ces traditions est relativement si grand, que nous pouvons en conclure que l'histoire des 7 derniers Buddhas appartient indubitablement aux éléments les plus anciens du dogme [1].

En dehors des sept Mânushi-buddhas dont nous venons de parler, l'Église septentrionale reconnaît ce qu'on appelle les cinq Jinas ou Dhyâni-buddhas [2], dont les noms sont : Vaîrocana, Akshobhya, Ratnasambhava, Amitâbha et Amoghasiddhi [3]. La définition de leur nature véritable n'est pas facile à donner; il semble qu'on ait mêlé des conceptions originaire-

2. *Jâtaka*, 41 (Rhys Davids, p. 48); Hodgson, *Ess.*, 47.

1. Nous croyons, quant à nous, que les listes de Docteurs, telles qu'elles se trouvent dans le Buddhavaṁsa, datent pour le fond de l'époque antérieure à l'établissement de l'ordre monastique.

2. On pourrait traduire « Buddhas de la méditation ».

3. Les noms sont parfois donnés dans un ordre différent. Il en est de même du nombre : parfois on admet six Dhyâni-buddhas; le sixième s'appelle Vajrasatva. Hodgson, *Ess.* 93 ss. et 28.

ment diverses. On les considère comme les créateurs indirects, jamais comme la cause première du monde. A ce point de vue, ils correspondent aux Manus des Hindous, les époques crépusculaires personnifiées, les patriarches, ou, ce qui revient à peu près au même, les inaugurateurs d'une époque nouvelle. On peut remarquer, en outre, que le mot *manu,* entre d'autres significations, a celle de « pensant, être pensant », et que *dhyânin,* « méditant, méditateur, penseur », en est synonyme. D'après l'école strictement athée, les cinq Dhyâni-buddhas répondent aux cinq éléments, aux cinq sens et aux propriétés perçues par ceux-ci [4]. Nous n'osons décider si cette conception plus idéale, bien que vraie sans doute à un certain point de vue, a été la plus primitive et la plus ancienne. Quoi qu'il en ait été, les cinq Dhyâni-bud-
324 dhas * ne diffèrent probablement que par le nom des cinq Indras (*pancendra*) dont les statues sont mentionnées dans une inscription indienne plus ancienne [1]. On peut aussi identifier avec eux les cinq Kuçikas qui sont invoqués dans une formule de serment qu'on trouve dans des chartes en *kawi* [2], *indra* et *kuçika* étant des termes synonymes. On peut en outre supposer qu'il y a un lien entre les Cinq et les cinq visages ou bouches du Dieu du Temps [3]. En tout cas, ils représentent ou gouvernent cinq époques, et, dans un sens plus mystique, les cinq sens ; en effet, le véritable créateur du monde, des choses, des phénomènes, est, d'après les idéalistes, notre propre esprit.

4. Burnouf, *Intr.* 118; Hodgson, *Ess.* 77. Dans ce cas, les Dhyâni-buddhas sont ce que nous appellerions « des idées de Buddhas » ou « Buddhas imaginaires ».

1. Celle de Kuhaon, *Journal royal Asiatic Society of Bengal,* VII, 37; voir surtout *Indian Antiquary*, année 1881, p. 125, où Bhagvânlâl Pandit démontre que les cinq Indras ou Âdikartas sont une conception jaïnite. — Amitâbha, comme Seigneur des Morts, est Yama, donc aussi Saturne.

2. Entre autres *Kawi-oorkonden,* p. 17 (transcription de Cohen-Stuart).

3. Sanscrit : pañcamukha, pañcavaktra, pañcânana et autres termes analogues.

Un trait caractéristique des Dhyâni-buddhas est qu'ils n'ont jamais été des Bodhisatvas, mais que chacun d'eux a, au contraire, comme fils, un Bodhisatva. Ceci aussi tendrait à prouver qu'on les a considérés comme des inaugurateurs d'une ère nouvelle, comme des Gotamas. Les noms de ces fils sont : Samantabhadra, Vajrapâṇi, Ratnapâṇi, Padmapâṇi et Viçvapâṇi. Padmapâṇi est plus connu sous le nom d'Avalokiteçvara, et comme celui-ci occupe une place importante dans le système de l'Église septentrionale, nous devons nous y arrêter plus longtemps.

Le nom Avalokiteçvara signifie « le Seigneur qu'on voit ». Ce seul détail suffirait pour nous faire supposer qu'il est le gouvernement divin *actuel* personnifié, en d'autres termes, il est le dieu vivant, en vérité un avec le Buddha, tout en étant distinct en idée, le Tathâgata représentant le passé. Avalokiteçvara est par conséquent celui auquel les Bouddhistes du Nord adressent leurs prières, celui dont ils attendent une intervention active dans leur détresse et leurs besoins : il est leur Vishṇu, et particulièrement, dans un sens plus étroit, le Vishṇu qui soutient le monde.
*Comme le présent est le fils du passé, il est dit le fils d'un 325
Buddha, d'une manifestation antérieure de la lumière, de la lueur matinale ou de l'être qui est considéré comme en étant le seigneur. Il est le Dieu du jour, compris en même temps et surtout comme être moral, resplendissant de lumière et en pleine activité. On peut aussi le considérer comme le Dharma en personne, en chair et en os, pour ainsi dire ; il est le pendant concret de l'abstrait Dharmakâya, qui est donné comme forme actuelle du Tathâgata. Si Avalokiteçvara est une autre forme de Vishṇu, on s'explique facilement pourquoi tous les deux ont en commun le nom de Padmapâṇi [1].

1. La nature véritable d'Avalokiteçvara est indiqué d'une façon amusante dans *Kâraṇḍa-vyûha*, 43 : « Et alors A. disparut comme un bolide ardent dans l'espace. » Plus clairement encore 38 : « Alors A., le Grand Être, émit des rayons de différentes couleurs. »

Le culte d'Avalokiteçvara était déjà répandu en Chine au IVe siècle de notre ère, comme nous le savons par l'histoire du pèlerin chinois Fa-Hian, qui visita l'Inde vers l'an 400 de J.-C. En retournant de Ceylan dans sa patrie, le navire marchand indien sur lequel Fa-Hian se trouvait fut assailli d'une tempête épouvantable, de sorte qu'on fut obligé de jeter une partie de la cargaison par dessus bord. Le pèlerin fut pris d'une crainte mortelle qu'on ne fît subir le même sort aux livres sacrés et aux statuettes qu'il avait réunis avec tant de peine dans l'Inde, car l'équipage se composait d'Indiens incrédules, païens. Dans la sincérité de son âme, le pieux Chinois invoqua Avalokiteçvara et vénéra les saints bouddhiques de la Chine, en prononçant ces paroles : « j'ai voyagé si loin au profit du Dharma; puisse, par votre puissance spirituelle, l'eau s'écarter; puissions-nous atteindre un refuge assuré [2] ! »

Plus de deux siècles plus tard, lorsque Hiuen Thsang voyagea dans l'Inde, Avalokiteçvara y était encore très honoré. Ses statues se trouvaient partout, aussi au Magadha, la Terre Sainte, et cela près de l'endroit où était placé l'arbre de la Science. Au sujet d'une de ces statues, le pèlerin
326 raconte une tradition curieuse, * dont le sens lui semble avoir échappé [1]. « D'après la tradition », dit-il, « au moment où le corps de ce Bodhisatva se sera enfoncé dans le sol et sera devenu invisible, la Loi du Buddha s'éteindra complètement. » Ceci est très vrai : dès que la lumière du Dieu solaire visible s'éteint derrière l'horizon, le Dharma (l'œuvre de la journée) sera achevé et le disque lumineux s'éteindra momentanément, jusqu'au moment où naît un nouveau Buddha, où paraîtra Maitreya, le matin.

On ne sait de quelle époque date au juste le culte du grand Bodhisatva; il n'est pas improbable qu'il existait déjà lorsque

2. Groeneveld, dans les *Verhandelungen* de la Société des Sciences de Batavia, XXXIX, 6.

1. Stan. Julien, *Hist. de la vie de H. T.*, 141.

la doctrine fut introduite en Chine au premier siècle de notre ère ; en tout cas, cela eut lieu avant l'an 300 de J.-C., car il est nommé dans le Saddharma-Puṇḍarîka, livre traduit en chinois, entre autres par Chu-fa-hu, sous la dynastie occidentale des Tsin (265-313 après J.-C.) [2]. Comme les Méridionaux ne le connaissent pas, au moins en tant que personnalité et sous ce nom, on peut admettre que son image ne s'est fixée qu'après Açoka. La racine de la conception se trouve cependant dans la mythologie bouddhique ; et le développement de cette conception est d'accord avec les principes généraux de cette mythologie : Avalokiteçvara n'est jamais considéré comme l'Être Suprême ; il est un des éléments de l'Être Suprême, l'élément qui s'occupe exclusivement du présent et le dirige. Il ne s'appelle pas même un dieu, un *deva*, mais un *ârya*, « un maître, un saint ».

A côté d'Avalokiteçvara se place le Bodhisatva Mañjuçrî ou Mañjughosha [3]. Le premier nom signifie « celui dont la gloire est aimable » ; le second « celui dont le son est aimable ». De tout ce qu'on dit à son sujet, il ressort qu'il est l'image de la Sagesse, ou, pour employer une expression mythologique, le Dieu de la Sagesse. Qu'était-il primitivement? — voilà ce qu'on ne peut déterminer facilement ; en ce qui le concerne, * nous sommes dans la même incer- 327
titude que pour Ânanda. On le représente comme le Guru par excellence, et il semble pour cette raison identique à Bṛhaspati, autrement dit Guru, qui figure à la fois comme planète Jupiter et comme dieu de la Raison, prédicateur de la sagesse. La voix de Bṛhrspati est le tonnerre, qui n'est pas toujours une voix de Stentor, mais qui se fait entendre aussi comme un grondement adouci. C'est ainsi que s'explique facilement le nom de Mañjughosha. Si Bṛhaspati

2. Beal, *Buddhist Tripiṭaka*, 14.

3. Il a encore d'autres noms, comme Mañjunâtha « Seigneur aimable » ; Mañjusvara, synonyme de Mañjughosha ; Mañjudeva « le *deva* aimable » etc. Voir sur lui, la dissertation détaillée de Burnouf, *Lotus*, 498.

et Mañjuçrî sont uns, on peut admettre d'avance que le pendant féminin — dans un système imaginé par des moines il ne peut être question d'épouse — de ce dernier sera la déesse de la Sagesse, Sarasvatî. Cette supposition est confirmée par les faits, car « le complément de Mañjuçrî est la divinité féminine Sarasvatî[1] ».

En dehors de Bṛhaspati, qui au fond n'appartient pas à la mythologie bouddhique, nous croyons devoir identifier Mañjuçrî avec Ânanda. Il est vrai qu'il y a des raisons de croire qu'Ânanda répond plutôt à Mercure, mais, comme nous avons déjà eu occasion de le remarquer plus tôt, il y a quelque confusion dans les rôles de Mercure et de Jupiter[2]. Une différence d'opinions à ce sujet a été d'autant plus possible, que la planète Mercure, chez les Indiens eux-mêmes, s'appelle Budha ou Jña, le Sage; nom inexplicable si l'on fait attention au rôle que cette planète, ou le dieu qui la dirige, joue chez eux; mais qui s'explique très bien si nous nous rappelons que ce dieu est justement, chez les Babyloniens, les Grecs et les Égyptiens, le dieu par excellence des sciences et l'inventeur des arts. Le fait que Bṛhaspati, chez les Indiens, figure si particulièrement comme le Guru des dieux, s'explique en partie par la circonstance qu'il est le
328 compagnon inséparable d'Indra, le dieu de la foudre : * il est le conseiller d'Indra, la voix de tonnerre, l'oracle. Ceux, au contraire, qui ne reconnaissaient pas Indra, mais le dieu solaire, comme seigneur suprême du Ciel, pouvaient diffi-

1. Vassilief, *Buddh.*, 135.

2. Dans une phrase chez Hardy, *M. of B.* 366, on voit percer l'idée que l'auteur de la source citée par celui-ci identifiait Ânanda avec Guru (Jupiter). On y dit du Seigneur : « Quand il sortait avec son compagnon Ânanda, il ressemblait à la pleine lune escortée de la planète Guru. » Il y a ici une petite inexactitude : Jupiter est peu visible au moment de la pleine lune et le mot « pleine lune » est féminin en sanscrit. Le mot devrait être « la lune », tout court. Le fait que la lune est nommée à la place du soleil se comprend, les deux astres servant à mesurer le temps. De même *soma*, la lune, signifie aussi Vishṇu et Çiva.

cilement lui adjoindre Bṛhaspati comme compagnon constant et conseiller. Ce rôle de conseiller, parmi les planètes, était plus justement dévolu à Mercure, celui-ci étant toujours près du soleil. Comme le Buddha correspond au dieu du soleil et de l'année, non à Indra, c'est Mercure qui devrait être son compagnon habituel. Cette différence supposée d'opinions a peut-être été une des raisons qui ont poussé une partie de l'Église à placer à côté d'Ânanda, Mañjughosha [1]. Il n'est pas étonnant que celui-ci occupe, dans les images du Buddha, la place d'Ânanda. Une preuve qu'on ne voulait pas nier l'égalité ou similitude de fonctions entre Ânanda et Mañjucrî, se trouve, à notre avis, dans le choix du nom, car le mot *mañju* « aimable » fait songer de lui-même à *ânanda* « amabilité [2] ».

Mañjughosha doit avoir été plus encore que le patron ou le génie de la Sagesse, car un de ses titres constants est Kumâra. Kumâra ou Skanda est, comme nous l'avons vu, l'année nouvelle, et, par conséquent, le jeune printemps, pour ceux qui font commencer l'année en mars. La Genèse transformée qui se trouve au début du Mahâvagga montre comment on a cherché à établir un lien entre l'éveil du jour, le commencement de l'année et l'éveil de l'esprit humain. C'est ainsi qu'on s'explique comment le printemps nouveau-né, la jeune année, le jeune dieu solaire et éveilleur de la vie et la source de toute science finissent à la fin par s'identifier, de même que l'Apollon grec réunit en lui tous ces rôles.

Le culte de Mañjucrî est, autant que nous sachions, * aussi 329

1. Par *Lotus*, 131, nous savons que la période d'Ânanda s'appellera Manojñaçabdâbhigarjita « rempli d'un aimable bruit de grondement ». Manojñaçabda et Mañjughosha signifient la même chose ; comme il est évident qu'il est ici question du tonnerre, Ânanda, dans cette conception, doit être un autre nom de la voix personnifiée du tonnerre, Bṛhaspati.

2. Assez souvent, Ânanda et Mañjucrî sont mentionnés ensemble, comme deux personnages différents ; mais nous ne citerons pas ce fait pour prouver que les deux ne sont pas un en réalité, bien qu'on les distingue en pensée.

ancien et aussi général, chez les Bouddhistes du Nord, que celui d'Avalokiteçvara ; il avait pénétré jusque dans l'Archipel Indien, où fleurit jadis une branche de l'Église septentrionale. Il est le patron des savants et il fit preuve, en cette qualité, de l'intérêt qu'il portait à Huien-Thsang, auquel il apparut en songe, et, fidèle à son caractère d'oracle, révéla une prédiction dont les détails ont été transmis à la postérité dans le récit de voyage du pèlerin chinois [1].

---

5. — Destruction et renouvellement du monde. — Époques.

D'après la conception générale indienne, le monde est soumis à la destruction et au renouvellement ou à la création. Ceci n'est autre chose qu'une image pour exprimer la vérité, capitale, mais assez bien connue, que le soleil se couche tous les soirs et se lève tous les matins. Les grandes époques qui s'écoulent entre la destruction et le renouvellement, ou bien entre deux créations, c'est-à-dire deux matins, les *kalpas,* peuvent donc se ramener à la durée d'une journée, de 12 ou de 24 heures [2].

Les Bouddhistes connaissent aussi ces expressions mythologiques pour « le jour » et « la nuit » ; mais ils connaissent trois sortes de *kalpas,* à savoir : les grands kalpas, les kalpas incalculables ou kalpas sans nom et les kalpas intermédiaires. La théorie des méridionaux [3] admet que chaque grand kalpa se divise en 4 kalpas incalculables ou sans nom, qui s'appellent successivement Saṁvarta [4], suite du Saṁ-

1. Stan. Julien, *Histoire de la vie de H. T.*, 214.

2. Le lecteur trouvera un bon aperçu des mythes cosmogoniques des Indiens chez J. Muir, *Original Sanskrit texts,* vol. I (2e édit.), 43-160.

3. Childers, *Pali Dict. s. v.* kappo ; Hardy, *M. of B.* 7.

4. C'est-à-dire « enroulement », à savoir du tissu de rayons, du rets de rayons que le Dieu du jour déroule, étend ; comparer entre autres *Ṛgveda,* 2, 38, 4.

varta, Vivarta [5], suite du Vivarta. Dans le premier a lieu la destruction; dans le second l'état de choses reste le même ; * 330 dans le troisième le monde est renouvelé, et le quatrième est la continuation du précédent.

Un kalpa incalculable comprend à son tour 20 kalpas intermédiaires [1]. Dans une pareille période intermédiaire a lieu une diminution régulière de la durée de la vie humaine, puis une augmentation consécutive. La durée la plus courte de la vie est de 10 ans, la plus longue un *asaṅkhya* — un nombre indéterminé. Quant à la signification de cette vie tantôt plus longue et tantôt plus courte de l'homme, il n'est pas difficile de la deviner, quand on sait que plusieurs mots qui désignent « un homme, un mâle », signifient aussi « ombre », ou, en phrase mythologique, « habitant de l'enfer » [2] et que, en outre, le gnomon s'appelle « homme » dans l'Inde. Du lever du soleil à midi, l'ombre diminue régulièrement, pour augmenter ensuite en longueur, tout aussi régulièrement.

Un kalpa intermédiaire, dans le langage des simples mortels, signifie donc le quart d'une journée de 24 heures. Il admet une nouvelle subdivision en huit *yugas* [3], nommés, en ligne ascendante, Kali, Dvâpara, Tretâ et Kṛta, et en ligne descendante, Kṛta, Tretâ, Dvâpara et Kali. Il s'ensuit que Kali correspond au grand matin. La durée est, naturelle-

5. C'est-à-dire « déroulement ».

1. Un grand kalpa contient, par conséquent, 80 kalpas intermédiaires. En d'autres termes le Soleil, pendant les vingt-quatre heures, parcourt 80 de ces périodes; ou, autrement dit : le Tathâgata arrive au Nirvâṇa quand il a atteint l'âge de quatre-vingts ans.

2. En sanskrit *manu, nara* (*naraka*). Cette identité étymologique des mots qui désignent « le mâle, l'homme, la personne » d'un côté et « ombre, apparence, forme phénoménale, espèce, individu » de l'autre, est extrêmement ancienne : cela est prouvé entre autres par le fait que l'islandais *halir* désigne aussi bien « des héros, des mâles » que « des ombres, des habitants des enfers ». Le mot norrois est étymologiquement identique au sanscrit *kali*.

3. Proprement, ce mot signifie aussi « une époque indéterminée »; dans le langage de la rhétorique, on peut le traduire par « siècle » ou « éon ».

ment, plus ou moins grande, selon la saison et la latitude astronomique, de même que la durée du jour et de la nuit. C'est justement pour cette raison que le quart d'un grand kalpa, de l'unité fixe, est dit un kalpa incalculable, innommé, c'est-à-dire indéterminé : le jour est une partie, tantôt plus longue, tantôt plus courte, d'une journée de 24 heures [4].

Supposé que le soleil se lève à 6 heures, le Kali durera jusqu'à sept heures et demie, selon notre division du jour; le Dvâpara jusqu'à neuf heures; le Tretâ jusqu'à 10 heures
331 et demie *; le Kṛta jusqu'à midi. De midi à une heure et demie, nous avons de nouveau Kṛta; de une heure et demie à trois, Tretâ, etc. Les quatre *yugas* en ligne ascendante forment la série *utsarpiṇî*, c'est-à-dire d'élévation [1]; en ligne descendante, la série *avasarpiṇî*. Ces deux séries sont aussi connues à d'autres Indiens, et jouent un grand rôle, particulièrement chez les Jainas. Les derniers divisent la série non en quatre, mais en six parties, auxquelles ils donnent le nom de « raies de la roue. [2] » On ne sait pourquoi la chronologie officielle de l'Inde commence au Kṛta-yuga, par conséquent en plein midi; on n'en a même pas cherché la raison, car, dans cette chronologie mythologique, on a simplement cru voir des fictions, avortons d'une imagination maladive. En effet, il est bien plus facile de qualifier ce qu'on ne comprend pas, de non-sens, de rêverie, etc., que de l'expliquer.

On distingue en outre les Kalpas qui sont vides de ceux qui ne le sont pas. Ce n'est que dans ces derniers que naissent des Buddhas, et, selon qu'on voit paraître un, deux, trois, quatre ou cinq Buddhas dans ces Kalpas non vides, on

4. Le mot *kalpa* signifie aussi « un morceau », ou, comme disent les Allemands, un *abschnitt*.

1. Utsarpaṇa est « le lever » (du soleil).

2. Chaque raie répond à une de nos heures. Les Jaines ont probablement choisi cette division parce qu'on peut appliquer ainsi la division du jour à l'année; la période ascendante correspond ainsi à la marche du soleil pendant un semestre, du solstice d'hiver au solstice d'été; la période descendante va du 21 juin au 21 décembre.

les distingue en cinq sortes, dont le dernier s'appelle Bhadra. Ici *kalpa* a une autre signification que plus haut, à savoir celle d'horoscope, de « première maison », autrement dite *lagna*. Le Bhadra-kalpa est donc une constellation de cinq planètes ou plutôt de *grahas*, catégorie qui comprend chez les Indiens, en dehors des planètes proprement dites, le soleil et la lune. Le *kalpa* précédent est une constellation de 4 *grahas*, et ainsi de suite. Le dogme « que le Bhadrakalpa ne revient qu'après un long intervalle » [3] n'est naïf qu'en apparence.

Le système des Buddhistes du Nord est entièrement conforme à celui de leurs coreligionnaires du Sud. Eux aussi partagent un grand kalpa, c'est-à-dire journée, en 80 petits kalpas, dont chacun * contient le nombre formidable de 332
1,680,000 années [1]. Ces années doivent représenter de très petites divisions du temps, même quand on supprime les zéros; quant à savoir de quelles divisions il s'agit, la question n'est pas facile à résoudre, la mesure de ces petites divisions du temps, chez les Indiens, donnant lieu à trop de désaccord et n'étant pas complètement connue.

Inutile de dire que ces périodes effroyablement longues de tierces, secondes, etc., représentaient, pour les non-initiés, de longs siècles d'années et que cette conception platement littérale pénétra de plus en plus, même chez les gens instruits, de sorte qu'à la fin la clef du secret finit par se perdre, ou ne fut conservée que dans un cercle de plus en plus restreint. Il en a toujours été ainsi de tout langage imagé.

3. Hardy, *M. of B.* 8.
1. Burnouf, *Lotus*, 324.

CHAPITRE III

ABHIDHARMA.

Dans le chapitre précédent nous avons fait connaissance avec les idées mystico-mythologiques des Bouddhistes sur le macrocosme; maintenant nous traiterons de leurs théories philosophiques sur le microcosme. La recherche de la véritable nature et de la destinée de l'homme, de la sagesse suprême qui mène à la délivrance parfaite et du chemin pour y arriver, — voilà le véritable contenu de l'Abhidharma.

Le nom de ce terme technique est expliqué de façons différentes par les Docteurs de l'Église; quelques-uns y voient « le Dharma plus rapproché »; d'autres « le Dharma supérieur [2] ». D'autres explications encore sont possibles, mais nous pouvons les laisser de côté, vu que, dans tous les cas, on peut traduire le mot par « métaphysique ».

L'Abhidharma contient une théorie de la vie, de la mort et de leur cause. Sans une telle théorie, le Bouddhisme, non
333 seulement, ne serait pas le Bouddhisme *; il ne serait pas même une doctrine du salut; et cependant, s'il a une prétention qui lui tienne au cœur, c'est justement celle d'être un remède contre tous les maux. Si quelque chose a vécu dès le début dans l'âme de l'Église, c'est bien la conviction qu'on ne peut arriver à la délivrance que par la pénétration des

2. *Abhi* signifie aussi bien « près de » que « au-dessus de ».

vérités capitales de la métaphysique. Sans l'Abhidharma, la Congrégation n'a pas de signification, pas de but; car — qu'on veuille bien le remarquer — les Sages de l'Inde, déjà longtemps avant la fondation de l'Ordre, ne se proposaient pas d'atteindre à la vertu — à moins que ce ne fût une préparation — mais à la vérité supérieure et à la délivrance.

En disant que l'Abhidharma est aussi ancien que le Saṅgha, nous ne voulons pas affirmer que les écrits canoniques qu'on range dans le troisième Piṭaka datent des premiers temps de l'Église. Il est probable qu'aucun de ces livres ne remonte aussi haut, au moins sous la forme dans laquelle nous les possédons; mais c'est là une toute autre question — qu'on ne pourra essayer de résoudre avec quelque chance de succès que le jour où l'on aura publié dans le texte original un plus grand nombre d'ouvrages sur l'Abhidharma que nous n'en possédons à l'heure actuelle [1].

En dehors de la rareté de documents valables, le sujet en lui-même offre nombre de difficultés. Celui qui écrit des livres à l'usage des dieux, c'est-à-dire des moines philosophes, risque fort de s'exprimer de telle sorte que l'intelligence ordinaire ne le comprend pas, ou plutôt, il s'efforcera justement de n'être pas compris [2].

1. Un aperçu fort peu complet du système philosophique des quatre écoles principales des Septentrionaux se trouve dans le *Sarvadarçana Saṅgraha.* Des données très importantes, mais incohérentes sur la métaphysique des Méridionaux se trouvent dans *Milinda-Pañhâ.* Pour le reste, notre connaissance du sujet repose sur des traductions et des communications de seconde et de troisième main.

2. On peut appliquer à l'Abhidharma en général ce que le Seigneur, dans le *Saddharma-Puṇḍarika,* chap. V, dit à propos d'une question spéciale : « Cette science est difficile à comprendre; si les gens bêtes en entendaient parler subitement, ils en seraient éblouis, et, dans leur grande bêtise, ils s'égareraient et perdraient la tramontane. Je parle selon l'intelligence et la capacité de chacun. A l'aide de mots à double entente je rends droite (mets en ordre) la théorie (ou : le dogme). » — Ici « parler selon l'intelligence et la capacité de chacun » signifie : employer des expressions dans lesquelles chacun peut mettre ce qu'il veut.

334 * Malgré les nombreuses obscurités et complications de l'Abhidharma, on y reconnaît sans peine une fusion ou mélange d'éléments empruntés à toutes sortes de systèmes hétérogènes. Une partie est empruntée à l'ancien Vedânta, tel que nous le trouvons dans certains Brâhmaṇas et Upanishads ; un autre, au Yoga ; une autre encore, montre, dans la terminologie et la méthode, une grande analogie avec la médecine. Au Vedânta, la métaphysique bouddhique doit la théorie du Nom et de la Forme ; elle a en commun avec le Yoga les règles qu'on doit observer dans la méditation philosophique, afin de pouvoir s'élever à des sphères mystiques plus élevées ; elle a emprunté à la médecine le diagnostic des maux de ce monde, tandis que la doctrine des Cinq Skandhas est essentiellement une anatomie ou, si l'on veut, une analyse de la force vitale en ses facteurs.

Tous ces éléments, de même que le dogme, admis par à peu près toutes les sectes indiennes, de la renaissance ou de la métempsycose [1], trouvèrent une place dans le système du salut des Bouddhistes. Il va de soi que les contradictions devinrent de plus en plus apparentes, et aussi que les Docteurs de l'Église firent leur possible pour unifier de plus en plus le système et le rendre plus conséquent avec lui-même. Si le développement eût subi la même évolution dans toutes les écoles, on trouverait partout une transformation également avancée des éléments prébouddhiques. Ce n'est cependant pas le cas. Afin de découvrir quelles théories métaphysiques ont régné dans l'Église à ses origines, nous ne pouvons, pour le moment, mieux faire que de noter les points de ressemblance et de différence, autant que cela est possible à l'heure actuelle. Nous considérerons comme dogme primitif de l'Église universelle les points communs au Sud et au Nord.

---

1. Ce dogme est généralement admis, au moins en apparence ; nous ne sommes cependant pas convaincu que la conception ordinaire fût aussi celle des Yogins des degrés supérieurs.

1. — Le Nom et la Forme.

* Les Indiens, comme d'autres peuples de l'antiquité, en- 335
tendent par la création du monde l'apparition de la lumière. Au commencement, pendant la nuit, tout est un chaos, une masse confuse, dans laquelle les choses ne se peuvent pas distinguer. Mais, dès que la lumière paraît, l'ordre commence à se manifester dans le chaos ; des figures nettement dessinées se montrent, les objets se détachent, pour ainsi dire, les uns des autres. Quelle est maintenant la cause qui fait que ces figures, ces choses se manifestent ? Qu'est-ce qui les crée ? On peut répondre qu'il y a deux causes concomitantes par suite desquelles le monde se manifeste : la lumière céleste et l'intelligence humaine, la lumière intérieure. Sans la première, la seconde resterait inactive ; sans la seconde, les choses ne seraient pas perçues comme unités. Dans un certain sens, il y a donc deux créateurs. Mais on peut aussi, pour rendre la chose plus profonde, soutenir que l'esprit humain est le véritable créateur, car, bien que la matière des choses existe indépendamment de l'esprit qui les perçoit, ce dernier leur donne cependant leur forme spéciale, les façonne, les crée — bien entendu pour lui-même. Mais on considère ce dernier élément de la question comme non-existant, et, pour plus de facilité, on laisse également la matière de côté. Comme cependant la conviction qu'une matière existe n'est pas facile à écarter, on s'efforcera, une fois la thèse acceptée que l'esprit humain est le créateur des objets comme tels, comme formes phénoménales, de concilier ces deux vérités. On peut s'efforcer d'y parvenir en accordant à ce qui est perçu et perceptible une existence relative. Ce que nous percevons est réellement tel *pour nous,* mais si, par un effort de la pensée, nous nous supprimons, nous et notre perception, les choses, en tant qu'objets distincts,

n'existent plus : elles retournent à leur état chaotique. Selon la vérité la plus haute, la vérité absolue, la masse, le chaos seul existe. De là se développe d'elle-même la doctrine que, selon la vérité absolue, tout est vain, tout est néant, mais que, dans un sens relatif, du point de vue de
336 l'homme, il y a des choses, des figures particulières, * que l'homme distingue en se servant de sons spéciaux, de mots. En se servant d'un langage imaginé, on peut déclarer que le monde perceptible, les phénomènes, sont une illusion, une apparence, une hallucination.

Si nous avons présentes à l'esprit ces conceptions, qui, dans le Vedânta postérieur ont été développées de manière à former un système complet, nous comprendrons pourquoi et jusqu'à quel point le monde des phénomènes, déjà dans les Brâhmaṇas, est identifié avec la Forme, c'est-à-dire tout ce qui est visible, et le Nom, c'est-à-dire tout ce qui peut être désigné par des mots. Quelque part, nous lisons [1] :

« Alors (avant la création) *ceci* (c'est-à-dire l'univers, la chose) était indistinct; par le Nom et la Forme *ceci* devint distinct. C'est pourquoi *ceci*, maintenant encore, est distinct par le Nom et la Forme. »

Le même livre [2] contient ce raisonnement : « La Forme est (la même chose que) l'imagination (*mano* [3] *vai rûpam*); car c'est par l'imagination qu'on connaît ce qui est visible. Nom est (la même chose que) langage (ou : parole, *vâg vai nâma*), car par le langage on nomme le nom. Aussi loin que forme et nom s'étendent, ce Tout s'étend. » On doit joindre à ceci ce qui a été dit auparavant sur l'œuvre créatrice de *brahma* : « Au commencement, *ceci* fut, (comme) *brahma*. Cela créa les dieux. Après les avoir créés, il les plaça dans le haut de ces mondes : Agni (le feu) dans ce monde (la terre); Vâyu (l'air, le vent) dans l'atmosphère, et le Soleil

1. *Çatapatha-Brâhmaṇa*, 14, 4, 2, 15.
2. II, 2, 3, 6.
3. *Manas* signifie « sens, âme, pensée, représentations, imagination. »

au ciel. » Ce que signifie ici proprement le *brahma* reste un peu obscur; en tout cas, c'est la Raison suprême, ou, ce qui revient au même, la Lumière créatrice. Dans la suite, il est dit : « Ensuite le *brahma* atteignit la partie plus lointaine (ou : plus élevée). Après l'avoir atteinte, il se demanda : comment pénétrerai-je (ou : comprendrai-je) ces mondes distinctement? Alors il les pénétra (ou : comprit) distinctement * par 337
ces deux : par le nom et par la forme. » Où faut-il maintenant placer le siège de la Raison suprême? Selon la conception mythologique, probablement dans la source suprême de la lumière; mais selon la conception philosophique, dans l'homme lui-même : l'esprit humain, en effet, est le véritable créateur des choses comme telles. La conséquence du système mène à la conclusion : il n'y a pas de Raison plus haute que l'Esprit humain, et il n'y a pas d'autre Dieu que notre raison [1].

Dans le même ouvrage, nous rencontrons aussi la doctrine que ce monde consiste en Nom, Forme et Action [2]. « Ceci (ce qui existe) est triple : nom, forme et action. » Le fondement des noms est le langage, car de là sortent tous les noms; le fondement des formes est l'œil; celui des actions, l'âme (*âtman*, notre sens intérieur, la personnalité). Cette trinité, conçue comme unité, est identique à l'âme, et l'âme, étant une, comprend la trinité. « C'est donc là le toujours-vivant, ce qui est caché sous l'existant. Le toujours-vivant est l'esprit vital (le souffle, la vie); l'existant sont le nom et la forme; sous ceux-ci l'esprit vital est caché [3]. »

1. On s'explique ainsi que les partisans du Vedânta, malgré des différences d'opinion à d'autres égards, s'attachent tous au dogme que le *brahma* et l'âme humaine sont uns. Dans le *Taittirîya-Brahmaṇa*, 2, 2, 9, 10, on lit : « Du non-existant fut créée l'imagination (*manas*). L'imagination créa le Créateur. Le Créateur créa les créatures. » Ici encore les deux conceptions de lumière céleste et de lumière intérieure ont été entremêlées d'une manière très subtile.

2. *Çat. Br.*, 14, 4, 4, 3.

3. L'original porte *amṛta*, c'est-à-dire « immortel » et « non-mort ». L'im-

Si l'âme, la personnalité, coïncide avec le nom, la forme et l'action, et si toutes choses sont comprises dans cette trinité, alors il est évident que la personne, le sujet, l'observateur, comprend en lui toutes choses. En effet, Yâjñavalkya donne à entendre assez clairement [4] que l'*âtman*, c'est-à-dire chez lui : le sujet, est *tout*. En se connaissant soi-même, on connaît le tout. Tous les Vedas, toutes les sciences, sont une
338 émanation, ou, comme il dit, une expiration * du Moi ou de l'Esprit. De cette sorte d'idéalisme à la négation du monde extérieur, il n'y a qu'un pas.

C'est par le nom et la forme que chaque objet se manifeste comme tel, comme individu. C'est pourquoi le composé *nâmarûpam*, « nom-et-forme » prend le sens d'individualité. C'est ainsi que nous trouvons le terme employé dans une des Upanishads [1] : « De même que les fleuves, quand ils coulent dans l'Océan, perdent leur nom-et-forme et disparaissent, de même le Sage, délivré de son individualité, atteint l'Esprit suprême et céleste. »

C'est ce terme *nâmarûpam* qui a passé dans la philosophie bouddhique. On y doit avoir attaché d'abord le sens d'individualité, d'individu, soit chose, soit personne, car dans la série des causes et effets, *nâmarûpam* est représenté comme produit de la conscience claire, de la pensée. Mais la même série prouve aussi qu'on avait fini par ne plus appliquer le mot *nâmarûpam* aux objets non-humains, car, dans le chaînon qui suit immédiatement, on dérive du *nâmarûpàm* les six sens ou sièges des sens. On peut comparer la limitation qu'a subie cette idée avec celle qu'ont subie chez nous les mots « individu » et « organisme ». En effet, d'ordinaire on ne les applique qu'à des êtres humains.

Quand il s'agit de dire en termes moins généraux quelle

mortalité de l'âme, d'après la doctrine qu'on voit vaguement se dessiner dans le texte, consiste en ceci que l'âme ou l'esprit vital est actif et non *inerte*.

4. *Çat. Br.*, 14, 5, 4.

1. *Muṇḍaka Up.*, 3, 2, 8.

est au juste l'idée que les Docteurs bouddhiques attachent à *mânarûpam,* nous nous heurtons à toutes sortes de difficultés, entre autres celle-ci qu'il existait des différences d'opinion sur l'étendue de cette catégorie. Commençons par les Septentrionaux, afin de voir ce qu'ils entendent par *nâmarûpam*, surtout dans la série des causes et effets (*nidânas*).

Cette série bien connue est conçue comme une histoire du développement de l'individu humain, en douze actes, histoire qui commence *ab ovo,* ou plus tôt encore et qui se termine par la vieillesse et la mort [2]. Tout se ramène * en 339
dernière instance à 1. l'ignorance, définie comme l'illusion que ce qui est passager est durable. De l'ignorance naissent : 2. les humeurs [1], comme affection, aversion, sottise ou aveuglement. De là naît : 3. la première conscience chez l'être qui est dans le sein de sa mère. De cette conscience subjective naît : 4. nom-et-forme ; ce mot signifie embryon [2] ; par « nom » on entend les quatre éléments, la terre, etc. ; par « forme » ce qui est lumineux ou obscur de sa nature [3]. Alors viennent : 5. les six organes des sens, qui ont pour domaine consécutivement la conscience, les quatre éléments et la forme. Par la combinaison mutuelle de nom-et-forme avec les organes des sens naît : 6. le contact. De là vient : 7. la sensation, agréable, désagréable, ou qui n'est ni l'un ni

2. Voir Govindânanda sur le commentaire du *Vedânta-Sûtra* par Çaṅkara, p. 549. Comparez Hodgson, *Ess.* 79, où la même école, celle des Kârmikas, fait deux applications, entièrement contradictoires, de la série. Une version plus simple, dont la parenté avec le mythe est plus claire, se trouve dans le *Lotus,* 109.

1. C'est ainsi, ou par « états d'âme », qu'il faut traduire *saṁskâra* dans le présent passage ; cela résulte des paroles qui suivent. Nous reviendrons sur ec point à propos des Skandhas.

2. Hodgson, passage cité, dit à peu près la même chose : « thence proceeds an organised and definite, but archetypal body, the seat of that conciousness. »

3. Chez les Méridionaux, la définition est un peu différente : par « nom » ils entendent les choses externes, et par « forme » les choses internes ; Bigandet, I, 93.

l'autre. De là naît : 8. le désir sensuel, et, par suite ; 9. l'effort [4] ; de là : 10. le devenir ou état ; puis : 11. naissance, c'est-à-dire naissance corporelle, ou, ce qui revient au même, la réunion des cinq Skandhas, qui forment l'organisme [5]. Après la naissance vient le 12e terme : vieillesse et mort, deuil, lamentation, tristesse et douleur.

La signification de *nâmarûpam* dans la série suivante est
340 moins claire [6] : « De la fausse science (naissent) * les impressions trompeuses ; de là les idées générales ; de là *nâmarûpam* [1] ; de là les six organes des sens (ou le domaine de leur activité) ; de là, le contact ; de là la sensibilité et la sensation ; de là le désir ; de là la conception ; de là la naissance ; de là les distinctions de genre et d'espèce parmi les êtres vivants ; de là la décadence et la mort. »

Chez les Méridionaux, l'expression « nom-et-forme » est d'ordinaire employée de telle sorte qu'on peut la traduire à peu près par « une chose individuelle, un individu, esprit-et-corps ». Comme, ainsi que nous le verrons tantôt, l'homme entier consiste en une réunion des 5 Skandhas, le « nom-et-forme » est identique à ceux-ci. Un des cinq Skandhas est la forme, qui comprend les éléments et propriétés du corps. La « forme » étant écartée, reste donc « le nom » pour correspondre aux quatre Skandhas qui se rapportent à l'esprit. D'ordinaire, cependant, on fait correspondre nom-et-forme à

4. Hodgson, passage cité à « conception corporelle », mais ceci est en contradiction avec ce qui précède ; la conception a déjà eu lieu plus tôt. Cependant les Méridionaux aussi donnent parfois au mot le même sens ; c'est ainsi que Bigandet, I, 93 dit : « *Upādāna*, the attachment or the conception. It is that state in which the desire adheres to something, assumes a shape. It is, in fact, the being conceived. From the state of conception the being passes into that of existence. » — En voilà assez. Hardy, *M. of B.* 394 traduit le terme par : attachement à des objets existants.

5. Au lieu de « naissance », Hodgson met « différentes générations et espèces » ; *jâti* signifie, en effet, à la fois « naissance » et « génération ».

6. Hodgson, passage cité.

1. Hodgson traduit « détails ». Probablement, il y avait dans l'original un mot qui signifie « individualité, être distinct ».

quatre seulement des cinq Skandhas, et l'on met à part le cinquième, Vijñâna, « la conscience », parce que, dans la série des causes et effets, « nom-et-forme » naît de la conscience, et ne peut, par conséquent, comprendre celle-ci [2].

Ailleurs, on rencontre une théorie en apparence matérialiste, d'après laquelle nom-et-forme est un composé des quatre éléments. C'est ainsi que le Buddha dit un jour : « Réfléchis en premier lieu sur ce point capital, que ce que nous nommons la personnalité ou le moi n'est que nom-et-forme, c'est-à-dire un composé des quatre éléments, qui subit continuellement des changements, sous l'influence du *karma* (c'est-à-dire la somme des actions antérieures). Les vrais croyants savent très bien que ce qu'on appelle d'ordinaire un homme, une femme, des yeux, une bouche, ne sont que des distinctions trompeuses, qui disparaissent pour le Sage, * 341
qui ne voit dans tout cela que nom-et-forme, le produit de *karma* et *viveka* (distinction), c'est-à-dire de la première et de la seconde cause [1]. »

Si nous voulons comprendre la véritable nature du concept « nom-et-forme », nous devons retourner à la série des causes et effets, et nous rappeler qu'il est une conséquence éloignée de l'ignorance ou fausse science. Si nous supprimons l'ignorance, nom-et-forme disparaît en même temps. Pour celui qui sait, il n'y a pas de nom-et-forme, il n'y a pas d'individus. Le Vedânta, lui aussi, nie l'individualité des choses, vivantes et non-vivantes, et aboutit à la négation de l'existence réelle des phénomènes; le monde perceptible n'a pas plus de réalité qu'un rêve; il est une illusion, une hallucination, une apparence. Seul le *brahma*, l'être infini, existe réellement. Mais cet infini peut être conçu comme

2. Childers, *Pali Dict.* 258. — Il est évident que la théorie de « nom-et-forme » et celle des 5 Skandhas sont empruntés à des sources différentes et que tous les sophismes possibles ne parviennent pas à les identifier.

1. Bigandet, II, 224. — On voit que *karma* joue ici le même rôle que l'ignorance.

l'infinité, et celle-ci n'est autre chose que l'espace vide infini et le temps éternel. Et cet infini, dans l'espace et dans le temps, qui est censé produire toutes choses, porte le même nom que le zéro; il est *kha*. Le zéro, le rien, l'abstraction pure, est le *çûnyam*, et ce n'est au fond qu'une différence de mots, qu'on dise « sarvam *çûnyam* », tout est vide, vain, néant, abstrait » ou « le tout est *brahma* [2] ». En un mot, l'idéalisme philosophique des Bouddhistes et celui des Vedântins a la même origine.

---

2. — Les cinq Skandhas.

Les propriétés externes et internes de l'homme, ou autrement dit : ses propriétés et facultés comme être agissant, sensible et pensant, sont rangées en cinq groupes (*skandha*).
342 *On ne peut pas les comparer aux catégories de la philosophie occidentale ou de la logique indienne ; ce sont simplement des rubriques, sous lesquelles on range les propriétés et les actions de l'organisme.

Ces cinq groupes sont : 1. celui de *rûpa*, forme ; 2. celui de *vedanâ*, sensation, affection ; 3. de *sañjñâ*, conscience, perception, signe ; 4. de *saṁskârâs*, représentations, produits de l'imagination, impressions, états d'âme ; 5. de *vijñâna*, conscience claire, faculté de distinguer, jugement, intelligence. Chez les Septentrionaux, la suite est : *rûpa*, *vijñâna*, *vedanâ*, *sañjña*, *saṁskârâs*. Nous verrons que cette divergence

2. D'après les principes du Vedânta, on peut aussi, en se basant sur le théorème que seule la raison, l'intelligence, existe réellement dans le sujet, conclure à l'existence de la raison dans chaque sujet. La somme conçue de toutes les intelligences reste intelligence, et dans ce sens, l'individu, dans lequel la raison seule est quelque chose de réellement existant, est un avec le tout des individus. La raison est Dieu. Comme la somme supposée de tous les individus est infinie, Dieu, lui aussi, la raison en général, peut être identifiée avec l'infinité.

dans le classement entraîne aussi une certaine différence dans le sens des termes employés [1].

I. — Rûpa, forme.

Ce groupe comprend tout ce qui a rapport au corps, dans un sens plus restreint, et compte vingt-huit subdivisions : 1. l'élément terre; 2. l'élément eau; 3. l'élément feu; 4. l'élément air. Ces quatre subdivisions forment les principes matériels; les autres subdivisions sont dérivées, dépendantes : 5. l'œil; 6. l'oreille; 7. le nez; 8. la langue; 9. le corps; 10. la forme; 11. le son; 12. l'odeur; 13. le goût; 14. ce qui est saisissable; 15. l'organe de la femme; 16. l'organe viril; 17. la force vitale; 18. le cœur; 19. l'élément espace [2]; 20. les mouvements du corps; 21. le langage; 22. la légèreté; 23. la douceur; 24. l'aptitude au travail; 25. entassement ou épaisseur; 26. étendue ou durée; 27. usure; 28. destructibilité [3].

Tous ces articles admettent de nouveau une subdivision.
* C'est ainsi qu'on classe sous l'article 1, vingt parties du 343
corps, qui sont formées de terre : les cheveux, les ongles, les dents, la peau, la chair, les veines, les os, la moëlle, etc. Sous l'article 2, l'élément eau, on classe douze parties liquides du corps : la bile, la mucosité, le pus, le sang, la sueur, etc.

1. Les principaux ouvrages consultés à ce sujet sont : Hardy, *M. of B.* 399 ss.; Childers, *Pali Dict.; Sarvadarçana Saṅgraha*, 20; Govindânanda dans *Vedânta-Sûtra*, 547; Colebrooke, *Essays*, 253 (*Misc. Ess.*, 393).

2. Le mot qui signifie « élément », *dhâtu*, admet plus d'un sens : principe élémentaire : terre, eau, feu et air; fondement; principe fondamental. Tous les faits immatériaux, tels que anéantissement, Nirvâṇa etc. sont dits aussi *dhâtu*. C'est, en un mot, tout ce qui, dans l'écoulement des phénomènes, reste éternellement et immuablement semblable à lui-même. Il est vrai qu'un des axiomes dit : « tout est non-durable et périssable »; mais de ce *tout* il faut justement excepter ce qui est durable et indestructible.

3. La liste que donne Childers s. v. *rûpa*, n'a pas le n° 14, mais, en revanche, elle donne à la fin, comme n° 28 : prise des aliments.

L'article 3 (feu) se trouve dans le corps sous quatre formes : comme un feu qui préserve le corps de la pourriture, de même que le sel empêche la corruption de la viande ; comme un feu né d'un chagrin cuisant, qui fait languir le corps, comme s'il était brûlé ; comme un feu qui cause la décadence et la maladie ; comme un feu digestif dans l'estomac. A propos de l'article 4, air ou vent, on distingue six sortes de vent qui se trouvent dans le corps [4].

Ceci suffit pour justifier la proposition que le système des cinq Skandhas contient aussi une sorte de physiologie. Pour donner une idée de cette physiologie, nous citons la théorie suivante, qui présente une image poétique :

« Le corps est durci par la terre qui le compose, comme s'il était mordu par un serpent avec une bouche sèche ; par l'eau, il se corrompt, comme s'il était mordu par un serpent avec une bouche pourrie ; par le feu, il brûle, comme s'il était mordu par un serpent avec une bouche enflammée ; et par le vent il est déchiré, comme s'il était mordu par un serpent avec une bouche pareille à une lancette. »

Chez les Septentrionaux, le groupe « forme », comprend en général : les organes des sens avec leurs objets, en tant qu'ils se rapportent à la personne qui observe, en d'autres termes, les organes des sens et leurs objets, tels que ceux-ci se réfléchissent dans l'esprit, les choses considérées au point de vue subjectif.

II. — Sensation, affection.

La sensation ou l'affection peut se présenter sous trois aspects : agréable, désagréable, ou ni l'un, ni l'autre. D'après les différents organes, on distingue six sortes de sensations,

4. Ailleurs, les Indiens, dans les livres médicaux entre autres, admettent cinq vents ; par exemple *Suçruta*, I, 250 ; *Caraka*, 71.

qui naissent de l'activité : 1. de l'œil ; * 2. de l'oreille ; 3. du 344
nez ; 4. de la langue ; 5. du corps (de la peau) ; 6. du sens intérieur ou de l'âme.

Les affections peuvent être aussi de nature morale ; elles peuvent être bonnes, mauvaises et indifférentes. Parfois le nombre des affections est fixé à 108 [1]. Il y a, en effet, six affections agréables qui se rattachent à la vie de famille et six qui se rattachent au renoncement du monde ; il y a aussi six affections désagréables qui sont liées à la vie de famille et autant qui sont liées au renoncement du monde ; enfin, il y a six sortes d'indifférence relatives à la vie de famille et autant relatives au renoncement au monde. Ce total donne 36. Si l'on compte qu'il y a 36 affections passées, 36 affections futures et autant d'affections actuelles, on arrive à un total de 108 — justement un nombre sacré.

Chez les Septentrionaux, ce groupe comprend en général toutes les affections agréables, désagréables et indifférentes ; tout ce qui est sentiment plaisant, déplaisant ou indifférent. Chez eux, cependant, le groupe *vijñâna* précède, de sorte que celui-ci est pris dans le sens de conscience, intelligence.

III. — Conscience, perception, signe.

Ce groupe se compose de six membres. Par l'œil, on remarque si un objet a une certaine couleur ; par l'oreille, on perçoit, en entendant un certain bruit, de quel objet, un tambour, par exemple, une flûte, il provient. Par le nez nous apercevons si quelque chose a ou n'a pas de l'odeur ; par la langue, quel est le goût d'une chose : amer, doux, acide ou mordant. A l'aide du toucher nous remarquons si une chose nous affecte agréablement ou désagréablement quand nous la saisissons. Par le sens intérieur,

1. *Mil. Pañhâ*, 46.

nous avons conscience de ce qu'une chose est ou doit être. La perception, qui est révélée par les organes des sens à notre conscience, s'appelle *sañjñâ*. On emploie le même terme là où nous nous servons de « conscience ». C'est ainsi que les
345 Sages * ont la conscience de l'inconstance des choses ; la conscience de la non-réalité, non sainteté, misère des choses ; en outre, la conscience qu'il ne faut pas faire ce qui est mauvais, en détourner son cœur et supprimer toutes les émotions. Parfois on énumère sept, une autre fois neuf ou dix sortes de conscience éclairée.

La définition, chez les Bouddhistes du Nord est quelque peu différente ; elle revient à ceci que les *sañjñâs* sont les notions éveillées chez nous en entendant prononcer des termes spéciaux comme « vache », « cheval », et autres, ou en voyant certaines marques ou signes. La cause de ce désaccord n'est pas difficile à découvrir ; le mot *sañjñâ*, en effet, a plusieurs sens : signe, signal, marque ; état où l'on est quand on remarque quelque chose, quand on en a conscience ; nom distinctif, terme.

IV. — Représentations, impressions, états d'ame.

Avant de faire connaissance avec les conceptions rangées sous ce groupe, il ne sera pas inutile de s'arrêter un moment aux sens donnés à ce terme très large de saṁskâra, qui donne son nom à cette division.

Saṁskâra est la façon qu'on donne à une matière par quelque artifice et aussi à cet artifice même. On donne ce nom à la façon que le potier donne à la terre glaise qu'il pétrit, et aussi à l'empreinte qu'on donne à de la cire et à d'autres matières molles. Quand il s'agit de l'esprit, *saṁskâra* est l'opération de l'imagination, ou son produit ; on entend aussi par ce terme la disposition naturelle de l'intelligence ou du caractère de quelqu'un. Employé au pluriel, le mot

désigne les états produits par des actes antérieurs, et aussi les impressions ou représentations produites par l'action du monde extérieur. Dans le Yoga, l'expression est très habituelle et désigne toute représentation ou impression, produite par des états antérieurs, qui repose dans l'esprit, mais peut être évoquée à volonté. A cette classe appartiennent les impressions qui doivent leur origine à la mémoire et aux instincts trompeurs, et, en outre, l'état moral d'un individu, * en tant qu'il est la conséquence de son mérite ou 346
démérite dans le passé [1]. Voyons maintenant quelles sont les notions que les Docteurs de l'Église méridionale ont rangées sous cette rubrique.

1. Contact ; 2. première sensation, sentiment [2] ; 3. conscience, état où l'on remarque quelque chose (*sañjñâ*). On définit ce terme comme la distinction faite entre des couleurs et formes d'espèce différente, et on l'explique en le comparant à l'acte d'un charpentier, qui fait une marque sur le bois afin de savoir comment il le doit façonner et travailler. Il est évident que cette comparaison n'est pas exacte, la marque étant différente de l'acte de faire une marque. On a évidemment confondu « remarquer, percevoir », avec « marquer, munir d'une marque ». En outre, *sañjñâ* ne signifie pas l'action, mais l'état produit.

Nous avons ensuite : 4. la pensée, qui, nous dit-on, agit plus rapidement que tout autre *saṁskâra*. La façon dont elle agit s'appelle contact, bien qu'il n'y ait pas réellement de contact. Quand, par exemple, un homme placé sur le sol en voit un autre au sommet d'un arbre ou suspendu au bout d'une des branches, il ressent de l'angoisse et ses genoux s'entrechoquent ; de même l'œil ne touche pas l'objet perçu, ni l'oreille l'instrument qui produit le son ; cependant l'on voit et entend. Dans aucun de ces exemples, il n'y a de

1. Note sur *Yogasûtra*, 3, 18.

2. Les deux premiers numéros sont traités avec plus détail dans *Mil. P.* 60 ; Hardy, *M. of B.* 404, est d'accord avec ce texte.

contact réel. La principale faculté dont la pensée dépend est le sens intérieur, la conscience. De là sort la volonté dirigée sur quelque objet, volonté qui, dans certains cas, n'influence pas seulement celui qui veut, mais aussi d'autres personnes. Par exemple : un homme boit un breuvage empoisonné, et le fait boire aux autres; alors il se préparera des maux aux autres et à lui-même. Autre exemple : un individu prend la résolution de commettre un assassinat; par suite de ce crime, il renaîtra en enfer, et, s'il entraîne d'autres à commettre le même crime, ils subiront le même châtiment. De
347 même, un homme peut résoudre de s'acquérir du mérite; * par suite des bonnes œuvres qu'il aura faites, il renaîtra dans un des cieux; s'il entraîne d'autres à faire de même, ils recevront la même récompense [1].

Après la pensée vient [2], comme 5e article, le soin; 6, l'attention; 7. la force vitale, définie comme le principe vital, qui nourrit les propriétés ou facultés invisibles ou idéales, comme l'eau nourrit le lotus.

Puis on énumère : 8. supposition, conjecture (*vitarka*) et 9. réflexion, raisonnement (*vicâra*). Le trait distinctif de la première, ainsi qu'on l'explique quelque part [3], est qu'elle insère quelque chose, de même que, par exemple un charpentier insère à un endroit voulu un morceau de bois qu'il vient de travailler. On peut comparer le premier *saṁskâra* à un coup qui vient frapper un *tamtam* de métal, le second étant l'écho. Quelque peu suffisante que soit la définition, on peut conclure de la comparaison qui y est jointe que l'auteur de l'ouvrage cité a réellement eu présente à l'esprit l'idée que notre traduction exprime [4].

1. *Mil. P.* 16; Hardy, *M. of B.* 406.

2. L'ordre des articles diffère un peu dans les listes de Childers et de Hardy.

3. *Mil. P.* 62.

4. Assez souvent le premier terme est employé dans le sens plus général de « pensée ». Dans le *Yogasûtra*, 1, 17, *vitarka* et *viçâra* se suivent également; le premier est expliqué par « estimation en gros », le dernier par

L'article 10 est : force d'esprit, tension des forces, le contraire de négligence. Le trait distinctif de ce *saṁskâra* est de fournir un appui; il est comme un soutien, qui empêche la destruction du mérite moral; quand une maison penche d'un côté, on y met un soutènement, pour l'empêcher de tomber.

Le 11e article est : effort sérieux, dessein prémédité. Puis vient 12. agrément et 13. plaisir. Un degré supérieur de l'agrément est l'extase, qui est capable d'élever un homme jusqu'aux nuages. C'est évidemment par suite de la tendance de donner à la philosophie scolastique une teinte édifiante et pieuse, que l'expression figurée que nous venons de citer * 348
a été prise à la lettre, en même temps qu'on inventait ou adaptait des légendes pieuses qui la dramatisaient. Voici un de ces récits. Le moine Tishya avait l'habitude constante d'aller vénérer le reliquaire. Lors d'une certaine fête, il dirigea ses regards vers l'endroit où étaient déposées les principales reliques, et se dit à lui-même : « Combien de moines et d'hommes religieux ont été réunis là, dans les âges anciens, pour faire leurs dévotions ! » En pensant ainsi, il obtint la puissance de l'extase, de sorte qu'il put s'élever en l'air et se rendre ainsi à l'endroit sacré. En dehors d'agrément, le terme 12 signifie aussi « amour », c'est-à-dire le contraire de la mauvaise volonté ou du désir de faire du mal aux autres.

L'article 14 comprend la foi, la confiance calme. C'est là une faculté particulièrement précieuse : elle purifie, sanctifie et élève l'âme. L'article 15, mémoire, retenue, constitue également une faculté recommandable, qui retient l'homme du mal et le pousse au bien. On peut la comparer à un fidèle ministre, qui retient son souverain ou le pousse en avant, selon les circonstances, en lui donnant de bons con-

« pénétration plus fine »; mais 1, 43 *savitarka* signifie « accompagné d'incertitude, de quelque doute »; 2, 33, *vitarka* est une « idée qui se présente à l'esprit » (par exemple : ferai-je une chose ou ne la ferai-je pas?) « un plan ».

seils et en lui fournissant les renseignements dont il a besoin.

L'énumération continue par : 16. honte; 17. hésitation; 18. désintéressement; 19. bienveillance. Puis vient 20. prudence, sagesse. C'est elle qui chasse l'ignorance et révèle ce qui est bon et ce qui est mauvais, de même qu'une lampe allumée rend visibles les objets qui resteraient cachés dans l'obscurité. Le contraire de la sagesse est l'ignorance. Il faut distinguer la conscience de l'intelligence et de la sagesse. Par la première, nous percevons la différence de couleur des objets; mais cela ne suffit pas pour nous faire reconnaître l'inconstance de ces objets. Par l'intelligence, nous connaissons et les couleurs et l'inconstance des choses, mais cela ne suffit pas pour nous faire connaître les voies du salut, tandis que la sagesse nous indique à la fois les couleurs, l'inconstance et les voies. Il y a cependant une sorte de sagesse qui n'est possédée que par les Pratyekabuddhas et les Buddhas suprêmes : celle par laquelle on découvre les quatre vérités cardinales.

349 * Après la sagesse vient 21. impartialité. Puis, il y a sur la liste, comme articles 22-33, six propriétés attribuées d'abord au corps et ensuite à l'esprit : tranquillité ou rapidité, douceur, aptitude au travail, habileté ou aptitude acquise par l'exercice, rectitude ou droiture.

La pitié et la sympathie pour le bonheur des autres occupent le 34e et le 35e rang. Les articles 36-38 sont : convenance en paroles, en actes, dans la manière de vivre.

Suivent les facultés nuisibles, les défauts : 39. avarice; 40. haine; 41. éblouissement, aveuglement; 42. fausse croyance, définie comme l'incrédulité qui nie l'existence de ce monde et de la vie future; c'est la source principale du péché; 43. orgueil; 44. impudence; 45. témérité; 46. doute; 47. vanité; 48. jalousie; 49. envie; 50. mauvaise humeur; 51. engourdissement; 52. négligence.

En parcourant cette liste, on voit qu'elle contient une liste

d'états, surtout intellectuels et moraux, de facultés passagères. Au point de vue bouddhique, on n'a pas le droit de parler de traits de caractère, de dispositions innées.

Les Septentrionaux, eux-aussi, classent sous ce groupe toutes sortes d'états passagers de l'âme et de l'esprit; tels que : affection, antipathie, crainte, joie, douleur, etc.; orgueil, vanité, aveuglement; la vertu et le vice; des péchés plus ou moins graves.

Entre les *saṁskâras* des Yogins et ceux des Bouddhistes, on ne peut découvrir aucune différence originelle; ce que les derniers possèdent n'est qu'une différenciation de ce qui se trouve à l'état moins développé chez les premiers.

V. — Intelligence.

Ce groupe ne comprend pas moins de quatre-vingt-neuf articles. Les six premiers sont autant de noms donnés à l'activité de la faculté distinctive, de l'intelligence, lors de la perception, par le moyen de la vue, de l'ouïe et des quatre autres sens, en y comprenant le sens intérieur. * En dehors 350
de l'activité, le mot désigne aussi le résultat, la connaissance acquise de cette manière. Afin de rendre plus clair le lien qui existe entre les six sens et l'intelligence, on indique quelques détails qui ne sont pas dénués d'intérêt. On dit de l'œil qu'il est composé d'une boule de couleur noire et d'un cercle de couleur blanche. De même qu'une goutte d'huile tombée sur l'extérieur de sept sacs de coton, mis les uns dans les autres, pénètre à travers tous les sacs, de même la lumière qui tombe dans l'œil pénètre à travers les sept couches concentriques de l'œil charnel [1]. Les quatre éléments contribuent à la composition de l'œil, mais la principale faculté qui le constitue est la connaissance, l'intelligence, de même qu'un prince est le chef de sa suite.

1. Qu'il faut distinguer de l'œil céleste.

Ce n'est pas l'œil qui voit : il n'a pas de conscience ; de même l'intellect ou l'esprit ne voit pas l'image : il n'a pas d'œil. Si l'intellect voyait, il verrait une image placée à l'intérieur d'un mur ; il pénétrerait jusqu'à l'intérieur d'un corps opaque, obscur ; cela n'a pas lieu. Ce n'est que lorsque l'œil et l'image sont en communication ou en contact qu'il est possible de voir. Pour cela il est nécessaire que la lumière vienne de l'œil. Comme la lumière ne vient pas de l'intérieur d'un mur, on ne peut voir ce qui est dedans. Quelques substances, comme le cristal et les pierres précieuses, émettent de la lumière, de sorte qu'on peut voir ce qui se trouve à l'intérieur [2]. Quand un objet est vu, cela n'a pas lieu seulement par l'œil et pas non plus par l'intelligence seule. Ce qui voit réellement, est la puissance visuelle, bien que, dans la vie journalière, nous disions que c'est l'œil qui voit.

Les autres articles constituent une énumération de pensées, dispositions ou idées (*cittas*), bonnes ou saintes, mau-
351 vaises ou coupables, et indifférentes. * La pensée bonne, sainte, sans péché (*kuçala-vijñâna*) comprend vingt-et-une sortes de bonnes idées, qui ont pour objet l'une des sphères supérieures, spirituelles, celles qui sont classées d'après ce principe et d'après les circonstances diverses qui les accompagnent. D'après cette classification, huit idées se rapportent à la région des Désirs (Kâmâvacara) ; cinq à celle des Formes (Rûpâvacara) ; quatre à celle de l'Informe (Arûpâvacara), et quatre à la région encore plus haute du Supra-Mondain ou purement Spirituel (c'est-à-dire de l'Imaginaire : Lokottara). La nature et la tendance de ces

2. C'est ce que dit Hardy, *M. of B.*, 419. On peut se demander si le passage est bien traduit ; le commentateur du *Nyâya-Sûtra*, 3, 1, 38, explique que le verre, des plaques minces de talc et de cristal laissent passer la lumière, ne l'arrêtent pas, comme le fait, par exemple, un mur. Un peu plus haut, il avait dit que la perception a lieu par suite d'un contact entre le rayon visuel et l'objet, et que ce rayon ne peut rendre visible un objet qui est caché par un mur, une clôture en planches, etc.

idées morales et mystiques ne peuvent mieux être mises en lumière que par la citation du passage suivant, tiré d'un écrit pâli [1] :

« La pensée dirigée vers la région aéréenne des Désirs est octuple, puisqu'on peut la distinguer selon qu'elle est accompagnée de joie, d'indifférence, de réflexion et de spontanéité ; à savoir : pensée accompagnée de joie, éclairée par la réflexion et née spontanément ou suscitée d'une façon artificielle ; en outre : pensée accompagnée de joie, mais non éclairée par la réflexion ; puis : pensée accompagnée d'indifférence et éclairée par la réflexion et soit spontanée, soit artificielle ; enfin : avec indifférence et sans réflexion. Quand, en effet, une personne distribue des aumônes et fait d'autres bonnes œuvres, non pas mollement et poussée par un autre, mais joyeusement et afin de réjouir celui qui reçoit ce don, elle a une pensée spontanée, accompagnée de joie et éclairée par la réflexion. Quand, au contraire, quelqu'un agit comme dans le cas précédent, joyeusement, mais par habitude de libéralité ou autrement, cependant avec une réflexion parfaitement éclairée et une foi profonde, mais mollement ou poussée par un autre, alors sa pensée est dite artificielle. En outre, quand de jeunes moines, poussés par le bon exemple habituel de leur famille, * avec joie mais sans ré- 352
flexion, distribuent ce qu'ils ont momentanément entre leurs mains, ou font leurs dévotions, — dans ce cas naît la troisième pensée. — Et quand ils font la même chose parce qu'ils ont été expressément exhortés par leur famille à donner des aumônes ou à faire leurs dévotions, dans ce cas naît la quatrième pensée. Enfin, quand quelqu'un dans les

1. Donné dans *Pali-Dict.*, 577, par Childers, qui remarque expressément que ce morceau est un bon spécimen de l'application pratique de la métaphysique bouddhique et « de la vie qui anime des écrits qu'on ne prendrait, à première vue, que pour de sèches listes de termes techniques ». Il est bien vrai que l'intérêt consiste justement dans les détails, dans la manière dont chaque article est développé.

quatre autres cas, agit sans joie, quelle que soit la cause de cette absence de joie, on a les quatre pensées accompagnées d'indifférence. Et ainsi le Pur et le Saint dirigé vers la région, aéréenne des Désirs est octuple. »

Il y a douze pensées mauvaises, dont huit accompagnées de calcul intéressé, deux de colère, deux de folie ou d'aveuglement.

Plus grand encore est le nombre des pensées ou dispositions qui ne sont ni bonnes, ni mauvaises : sept sortes conduisent à des conséquences mauvaises ; huit à de bonnes conséquences ; huit autres, dans de certaines circonstances, à la région des Désirs ; cinq à celle des Formes ; quatre à celles de l'Informe ; quatre à la région du Supra-mondain ou Spirituel. Enfin, il y a un certain nombre de pensées indifférentes, conduisant à des actes qui, selon la théorie, ont pour conséquence la renaissance, dans les diverses localités éthérées.

Chez les Septentrionaux, ce cinquième groupe comprend l'intelligence, que quelques-uns identifient avec l'esprit, l'âme ou la conscience (*âtman*) ; puis l'activité de l'intelligence constante ou du *processus* intellectuel, le courant général des pensées et des émotions. Ils comprennent le groupe entier sous le nom de *citta*, « intelligence, esprit, conscience », ou aussi d'*âtman,* pendant que les quatre autres groupes sont dits *caitta* « intellectuel, de nature spirituelle ou appartenant à l'esprit ». L'ensemble du *citta* est dit *âdhyâtmika* « psychique », ou plutôt : « se rapportant au sujet », par opposition à *bhautika* « matériel ». En se plaçant à un point de vue strictement moniste et bouddhique, l'âme, *âtman*, est l'expression de toute la personne, de toutes ses facultés corporelles, spirituelles et morales, et, à ce point de vue, nous pouvons donner à la doctrine des cinq Skandhas aussi bien le
353 nom de psychologie que de physiologie. * Or, le Bouddhisme n'est pas seulement un système de philosophie, c'est aussi une Église philosophique. On s'explique ainsi qu'on ait

pu donner à la psychologie, comme nous l'avons vu plus haut, une forte teinte de morale et d'édification. Si on l'enlève, il reste un système qui n'a rien d'idéaliste, et fait ainsi contraste avec le système de nom-et-forme, qui porte au contraire nettement la marque de son idéalisme primitif.

Bien que nous ne puissions découvrir aucun lien interne entre la partie psychologique et la partie phénoménologique de cette métaphysique, nous croyons cependant que les deux systèmes ont fait partie intégrante, dès l'origine, du dogme ecclésiastique. Pour ce qui est de la dernière, la phénoménologie, on peut démontrer qu'elle est plus ancienne que le Bouddhisme, qu'elle constitue, par conséquent, un emprunt, et quant à la première, la psychologie, l'accord des Septentrionaux et des Méridionaux justifie l'hypothèse qu'elle est, aussi peu que l'autre, une adjonction récente.

Il est indubitable que ces deux chapitres de l'Abhidharma ont été continuellement interpolés et raffinés, quant aux détails, et que la forme où ils nous sont parvenus a subi, à plusieurs égards, des modifications, mais les traits principaux et le langage technique doivent déjà avoir existé lors de la fondation de la communauté [1].

---

3. — Personnalité.

La somme des cinq Skandhas forme la personnalité [2]. Au point de vue empirique, *c'est* la personne, mais au point de

1. Nous croyons pouvoir mettre en doute l'affirmation de Vassilief, *Buddh.*, 91 : « les ouvrages bouddhiques les plus anciens doivent avoir eu une forme très grossière, vu qu'ils n'étaient pas mis par écrit. » L'exemple des Vedas montre qu'un peuple peut produire et conserver des œuvres d'une forme cultivée, sans connaître l'écriture.

2. Qui est identique à l'*âtman*, bien que ce dernier mot, dans un sens plus restreint, est identifié avec *citta* ou *vijñâna*, comme nous venons de le voir.

354 vue idéaliste, le système des Skandhas * et la personne, l'individu, ne coïncident pas. Comme tout ce qui est concret se modifie continuellement ; comme, en dehors des éléments et des principes abstraits, aucune chose ne reste entièrement semblable à elle-même durant deux moments consécutifs du temps, l'individu, lui aussi, n'est que la somme d'états consécutifs, dissemblables entre eux, et n'ayant entre eux d'autre lien que le fait d'être consécutifs.

Afin de donner une idée de la manière dont ces thèses sont démontrées, nous donnerons ici un abrégé de quelques pages, empruntées à un des écrits les plus célèbres des Méridionaux, écrit toutefois d'origine septentrionale, et qui a pour titre : « les Questions de Milinda ».

Au début du dialogue entre le roi grec Milinda (Ménandre de Bactriane), et un Père de l'Église, Nâgasena [1], le premier demande : « Quel est votre nom, vénérable seigneur ? » — Nâgasena répond : « Je m'appelle Nâgasena. C'est ainsi que m'appellent mes compagnons, et c'est le nom que m'ont donné mes parents, mais ce n'est qu'un nom, une idée, une dénomination, une indication, un terme usuel ; on ne peut pas y reconnaître une individualité [2]. » — Le roi répond : « S'il en est ainsi, *qui* est alors celui qui vous donne des aumônes, etc. ? *qui* les emploie ? *qui* observe les préceptes moraux ? *qui* s'adonne à la méditation ? *qui* réalise les quatre degrés de sanctification, la jouissance qui en découle et le Nirvâṇa ? *qui* tue ? *qui* vole ? *qui* mène une vie de débauche ? *qui* ment ? *qui* boit des boissons fortes ? Alors il n'y a ni bien,

1. *Mil. P.* 25.

2. *Puggala*, sanscrit *pudgala* signifie tantôt un atome, une monade, un individu ; tantôt un ensemble d'atomes, considéré comme une unité. Dans le sens ordinaire d' « une personne, un individu », le mot est employé par Nâgasena, par exemple *Mil. P.*, 61. La distinction profonde doit peut-être être cherchée dans ceci, qu'il nie ici l'existence d'une personne *dans* le nom. En métaphysique, il est moins profond qu'utile de laisser à un seul mot plusieurs significations, surtout sans définition plus précise du sens employé dans un cas donné. Alors il est plus facile de jongler avec des mots.

ni mal; celui qui fait ou fait faire des œuvres, bonnes ou mauvaises, n'est pas; il n'y a pas de rétribution du bien et du mal. Quand quelqu'un vous tue, * il ne se rend pas coupable d'assassinat. Ceux qui vous ont enseigné n'existent pas; votre entrée en religion n'existe pas. *Qui* est alors Nâgasena? Est-ce que les cheveux de la tête sont Nâgasena? » — « Non, roi. » — « Les poils du corps, alors? » — « Non plus. » — « Est-ce que ce sont les ongles, les dents, la peau, etc.? » — La réponse est encore négative. — « Est-ce qu'un des cinq Skandhas est Nâgasena? » — « Non! » — « Tous les cinq réunis sont-ils Nâgasena [1]? » — « Non. » — « Une autre chose que ces Cinq est-elle donc Nâgasena? » — « Pas non plus. » — « Alors, tout en poursuivant mes questions, je ne vois plus Nâgasena; alors Nâgasena n'est qu'un son; il n'y a pas de Nâgasena. » 355

Afin de combattre les idées erronées du roi [2], le Docteur lui pose des questions, et l'interroge, un peu à la façon de Socrate [3]. Il commence à peu près ainsi : « Êtes-vous venu ici à pied, ô Roi, ou dans un char? » — « Dans un char » — « S'il en est ainsi, veuillez donc me répondre : est-ce que le timon est le char? » — « Non ». — « Est-ce l'essieu? » — « Non » — « Sont-ce les roues? le caisson? le joug? les rênes? le fouet? » — « Non. » — « Est-ce que

1. C'est comme si l'on voulait dire que le tout n'est pas égal à la somme des parties. Mais il ne faut pas oublier que la métaphysique bouddhique est purement idéaliste. En présence de toutes ces subtilités, on apprécie la clarté de la doctrine des matérialistes indiens : « l'âme (ou la personnalité, *âtman*) n'est autre chose qu'un corps se distinguant par de l'intelligence » ; pour la justifier, ils invoquent les paroles de Yâjñavalkya, citées plus haut, p. 6.

2. Idées qui, soit dit en passant, ont une ressemblance remarquable avec celle d'une école de logiciens hérétiques de l'Inde, le Nyâya.

3. Mais dans un autre but. Tandis que Socrate essaye d'obtenir des réponses, afin que la personne interrogée trouve elle-même la solution du problème, Nâgasena accable le Roi de questions, afin de noyer dans un flux de paroles ses objections qu'il ne peut réfuter et de détourner l'attention du nœud de la question.

tout cela réuni constitue le char? » — « Pas non plus »[4]. — « Est-ce qu'il y a autre chose en dehors de cela qui constitue le char? » — « Non, vénérable Seigneur. » — « Alors, ô Roi, en poursuivant mes questions, je ne vois pas de char; alors le char n'est qu'un son? il n'y a pas de char? Vous, ô Roi, êtes le souverain le plus puissant de tout le Jambudvîpa; quelle crainte vous pousse donc à dire une chose qui n'est pas vraie? Écoutez, vous, 500 Grecs et
356 80,000 moines ici présents : * le roi Milinda reconnaît qu'il est venu jusqu'ici dans un char, mais maintenant que je lui demande de me dire ce que c'est qu'un char, il n'y réussit pas. Est-ce bien? »

Après que le Père de l'Église eut fini de parler ainsi, les 500 Grecs l'acclamèrent et demandèrent au roi de ne pas manquer de lui répondre. Milinda reprit : « Je ne dis pas ce qui n'est pas vrai : c'est et du timon, et de l'essieu et de toutes les autres parties que se forme ce qu'on appelle un char, comme un simple nom, une idée, une dénomination, une indication, un terme usuel. » — « Parfaitement, ô Roi! et de même, c'est et des cheveux de la tête et des poils de la peau et des autres parties que se forme ce qu'on appelle « Nâgasena » comme un simple nom, une idée, une dénomination, une indication, un terme usuel, mais, en fait, on ne peut pas y reconnaître d'individualité[1]. Et c'est ce que le Seigneur a dit de sa bouche à la religieuse Vajrâ :

> De même que de l'union des parties naît le mot « char »,
> De même l'idée conventionnelle d'un « être » naît quand les [Skandhas sont présents.

Le raisonnement mis dans la bouche du Père de l'Église

4. On s'étonne que Nâgasena ne pousse pas l'énumération plus loin et ne demande pas si les chevaux, le cocher, le roi lui-même, et, en outre, toutes les choses possibles ou impossibles que personne n'a jamais considérées comme faisant partie d'un char, aussi peu que les rênes ou le fouet, constituent le char.

1. L'idée de comparer un homme à un char est empruntée à la comparaison très ancienne du corps avec un char et de l'esprit avec un cocher.

semble pouvoir se ramener à ceci : ce qu'on appelle individualité, qu'il s'agisse d'êtres animés ou inanimés, n'existe pas; en réalité, elle n'existe que comme idée, comme nom, comme mot. Ceci ressort clairement des deux vers que nous venons de citer, où il est dit expressément que le *mot* « char » naît de la réunion des différentes parties; il n'est pas dit « la chose, quelle qu'elle soit, que nous désignons par le mot char ».

En face de la négation de l'individualité, se place la reconnaissance de ce qui *est* réellement. Mais ce que l'auteur des « Questions » entend par les mots « être » ou « exister », n'est pas également facile à déterminer dans tous les cas. A la question importante du roi [2] : « *Est-il* (*existe-t-il*) un Buddha? » * Nâgasena répond : oui; le Seigneur *est* (ou 357
existe). — « Peut-on », continue le roi, « indiquer où est le Buddha? » La réponse est négative, le Seigneur ayant atteint le Nirvâṇa final. Quand Milinda lui demande de lui rendre la chose plus claire par une comparaison, le Père de l'Église s'explique en disant que, quand la flamme d'un feu a été éteinte, on ne peut dire où elle est et qu'on ne peut pas non plus dire où est le Buddha; on peut cependant le désigner sous la forme de Dharma, « car le Dharma a été proclamé par le Seigneur ».

Afin de comprendre le véritable sens de ce passage, il faut le comparer à d'autres, où il est dit tout aussi expressément que telle ou telle chose *est*. C'est ainsi que le roi demande quelque part [1] : « Est-ce qu'il y a quelque part dans le monde ce qu'on appelle des Lutins? » — Nâgasena répond : Oui, mon Roi; ils *sont*. »

Dans les deux cas, on emploie la même expression. Faut-il donc mettre sur le même rang l'existence du Buddha et celle des Lutins? Il n'y a aucune raison pour répondre à

2. *Mil. P.* 73.
1. *Mil. P.* 27.

cette question par la négative. Ce que le laïque pense là-dessus, nous pouvons le négliger; pour le Sage bouddhique, Buddha et les Lutins existent également, — comme une idée, c'est-à-dire comme une chimère. Le non-croyant est à peu près de la même opinion, sur ce sujet, que les Saints; seulement, il s'exprimerait un peu autrement et dirait : « le Buddha et les Lutins *sont* des êtres mythiques. »

En général, on peut dire que cela seul est ou existe qu'on reconnaît comme *dhâtu,* c'est-à-dire « élément », au sens métaphysique, « principe élémentaire, idée cardinale ». C'est ainsi qu'il *existe* un élément terre, un élément feu, etc., et de même un *dhâtu* Buddha, un *dhâtu* Nirvâṇa, etc. Il serait peut-être encore plus simple de dire : « tout ce qui est pensable et non-pensable est élevé au rang de chose *existante* en l'appelant un *dhâtu* ». Seul, un *dhâtu* est stable et non-modifiable; tout le reste est « momentané ainsi qu'un
358 nuage et les divers états et émotions [2] », * et lorsque, à ce qui change continuellement, on applique une expression comme « étant » ou « existant », il ne faut pas la prendre dans le sens proprement métaphysique.

---

4. — La Renaissance.

La doctrine de la renaissance [1] a été empruntée par les fils de Buddha aux croyances dominantes. Elle n'est pas d'accord avec le système des 5 Skandhas, et a dû, par conséquent, subir des modifications. Afin de montrer comment et à quel point de la doctrine celles-ci ont été introduites, nous donnons la parole à l'auteur des Questions de Milinda [2].

Dans le courant de la conversation entre le roi grec et le

2. *Sarvadarçana-Saṅgraha*, 12.

1. Voir plus haut, p. 8.

2. *Mil. P.* 46.

Docteur Nâgasena, le premier demande : « Qui renaît ? (proprement : adopte un nouveau corps). » — Le Père de l'Église répond : « Nom-et-forme renaît ». — « Reprend-on alors le même nom-et-forme que celui qu'on a actuellement? » — « Non, ô Roi. Avec ce nom-et-forme, on fait des œuvres, bonnes ou mauvaises, et par ces œuvres (c'est-à-dire la somme du mérite et du démérite) on prend un autre nom-et-forme ». — « Mais alors, si l'on ne reprend pas le même nom-et-forme, on sera donc délivré des mauvaises œuvres ? » — Le Père de l'Église reprit : « Ce serait le cas si l'on ne renaissait pas, mais comme on renaît, on n'échappe pas aux conséquences des mauvaises œuvres. » — « Expliquez-moi cela par une comparaison », dit Milinda. — Le Docteur reprit : « Supposez, ô Roi, que quelqu'un vole les pommes de son voisin [3], que le propriétaire des pommes saisisse le voleur et l'accuse de vol auprès du roi. Le coupable dit alors : « Sire, je n'ai pas pris ses pommes; les pommes qu'il a plantées ne sont pas les mêmes que celles que j'ai prises. Je ne suis pas coupable. » Cet homme, ô Roi, mériterait-il d'être puni, * ou non ? » — « Certainement, il mériterait d'être 359
puni. » — « Pourquoi ? » — « Parce que l'homme, quoi qu'il puisse dire, tant qu'il ne peut nier l'existence de la première pomme, mérite d'être puni à cause de la dernière. » — « De même, ô Roi, on fait, avec le nom-et-forme actuel, des œuvres bonnes ou mauvaises, et on prend par suite un autre nom-et-forme. »

A la demande du roi, le problème est éclairci de plus près par d'autres comparaisons. L'une est empruntée à un cas d'incendie. Un homme cause un incendie par son imprudence : sa lampe allumée est mise en contact avec du foin ; la flamme se communique à la maison, puis s'attaque à d'autres maisons, de sorte qu'à la fin tout le village brûle. Cité en justice

3. Le mot dans le texte signifie littéralement « une mangue », mais dans la rhétorique il équivaut à notre « pomme ».

par les villageois, l'homme s'excuse, en disant qu'il n'a pas mis le feu au village, vu que le feu de sa lampe n'est pas le même que celui qui a incendié le village. L'affaire se plaide enfin devant le tribunal du roi, et la question est maintenant de savoir à laquelle des deux parties le roi donnerait raison. Milinda dit que son arrêt serait en faveur des villageois. « Pourquoi ? » demande le Père de l'Église. — « Parce que l'homme peut dire ce qu'il veut — le feu provient toujours de sa lampe à lui. » — « De même, ô Roi, un nom-et-forme est jusqu'à sa mort autre chose que le nom-et-forme de la renaissance, mais ce dernier provient du premier ; c'est pourquoi celui-ci n'échappe pas aux (suites des) mauvaises œuvres. »

La thèse qu'on veut démontrer, exprimée en d'autres termes, revient en somme à ceci : « la coulpe dont quelqu'un s'est chargé pendant sa vie, crée, après sa mort, un autre être qui porte cette coulpe, parce que cet autre être est né de la coulpe du mort. » Mais le raisonnement que nous avons cité prouve seulement ceci qu'une personne punissable est punissable, *non* qu'elle *est* réellement punie, ce qu'il a fallu justement démontrer [1].

360 * Le point de départ de ce raisonnement se trouve dans la vérité, reconnue par tous, que les conséquences de l'action d'une personne continuent après sa mort. Gœthe a exprimé cette idée dans ces paroles :

C'est ainsi qu'un noble caractère agit puissamment, pendant des siècles, sur ses semblables; car ce qu'un homme vertueux peut accomplir ne peut être accompli dans le court espace de cette vie. C'est pour-

1. En dehors de toute doctrine de métempsycose, on peut dire que l'état où quelqu'un se trouve est la conséquence, le produit de ses actes antérieurs; qu'il est, par conséquent, le produit, l'enfant de ses propres œuvres. Comme le produit des actes et leur auteur sont, en ce cas, la même personne, — à des moments différents de la vie — on peut déclarer avec vérité que personne n'échappe aux conséquences de ses œuvres. Tel, ou à peu près, doit avoir été le sens de la doctrine ésotérique, dont est sortie plus tard la croyance à la palingénésie; mais nous n'osons cependant pas soutenir que c'est là aussi l'intention secrète de Nâgasena.

quoi il survit après sa mort et est aussi actif que pendant sa vie; la bonne action, la belle parole, agissent immortellement, comme il avait agi pendant sa carrière mortelle.

Très différente est la conception bouddhique, qui attribue au mérite et au démérite un rôle actif, conception très étroitement apparentée, sinon empruntée, à une théorie des ritualistes vediques conséquents, sectateurs de ce qu'on appelle la Pûrva-Mîmâṁsâ. Ceux-ci prennent comme point de départ l'affirmation que tous les biens désirables ne peuvent s'acquérir que par l'accomplissement scrupuleux des sacrifices vediques. Athées conséquents, ils déclarent que les dieux vediques, à qui ces sacrifices sont destinés, ne sont que des noms [1], nécessaires seulement parce qu'un sacrifice doit pourtant s'adresser à quelqu'un. Tout acte de sacrifice, convenablement accompli, crée une force invisible, qui, après un certain temps, crée infailliblement le fruit désiré. L'acte du sacrifice s'appelle *karma* « œuvre »; ce *karma* entraîne des conséquences certaines, de même que le bon ou mauvais *karma* a infailliblement pour conséquence une renaissance. Cette force invisible s'appelle *adṛshṭam*, « l'invisible ». On peut comparer à ceci ce que répond Nâgasena * à la question de Milinda [1] où demeurent 361
les œuvres de mérite et de démérite d'un mort. — « Elles suivront ainsi qu'une ombre inséparable », répondit le Docteur [2]. — « Peut-on », continua le roi, « montrer où sont ces œuvres? » — « Non », fut la réponse; « aussi peu qu'on

1. La réforme de la doctrine dans un sens théiste, probablement l'œuvre de Kumârila au VIIe siècle de notre ère, est absolument en désaccord avec la loi fondamentale de la Mîmâṁsâ, les Règles de Jaimini. Comparez *Padmapurâṇa*, cité dans le commentaire du *Sâṅkhya-pravacana*, p. 6.

1. *Mil. P.* 72.

2. Il est fort possible que cette expression ait aussi peu de rapport, à l'origine, avec la doctrine de la renaissance que, par exemple, le passage suivant de Smiles dans son livre sur le Devoir : « Ce que nous pensons et faisons est irrévocable, exerce de l'influence, forme notre caractère, retentit dans l'avenir. Le passé est toujours avec nous. »

peut indiquer, chez les arbres qui n'ont pas encore de fruits, où les fruits sont placés. »

Il y a une contradiction entre la théorie que nous venons de citer et le dogme, d'après lequel le Buddha se souvient de tout ce qu'il a vu quand il était Bodhisatva. En se plaçant au point de vue du dogme, on pourrait essayer de combler l'abîme qui sépare l'ancienne de la nouvelle théorie de la renaissance [3], en disant que le Buddha se rappelle ses états antérieurs, non par suite de son unité substantielle avec le Bodhisatva, mais parce que c'est une de ses facultés surnaturelles de connaître aussi bien le passé que l'avenir. De cette manière, on pourrait en apparence écarter la contradiction, mais non la supprimer réellement, et s'il est une chose évidente, c'est que le dogme de la renaissance, tel qu'il se dessine dans les légendes du Bodhisatva, diffère complètement de celui qui fut admis plus tard, sinon par les simples laïques, du moins par les Saints.

---

5. — Délivrance.

Le Seigneur, comme les Buddhas antérieurs, est venu au monde pour délivrer les dieux et les hommes, par la révélation de la Loi, de tous les maux qui ont leur racine dans l'obscurité [4]. Cette délivrance est connue sous différents
362 noms, *nirvâṇa, nirvṛti* etc. * Dans un sens mythologique ou cosmologique, il y a un triple Nirvâṇa ou extinction de la lumière; d'abord le coucher journalier du soleil en Occident; puis le temps du plus grand affaiblissement de la lumière, au jour le plus court de l'année; enfin l'extinction de l'année, le dernier adieu du soleil au jour le plus court de l'année. On

3. Ou peut-être : la théorie ésotérique de celle destinée au public.

4. Les anciens païens disaient, pour exprimer la même idée, que l'Illuminateur du Monde vient délivrer les créatures de l'obscurité et de ses monstres.

retrouve ces trois extinctions de la lumière sous les noms de *nirvâṇa, parinirvâṇa,* et *mahâparinirvâṇa.* Le dernier terme ne s'applique qu'au seul Buddha; les deux autres également aux Sages célestes, les saints Arhats ou étoiles. Pour abréger, on distingue aussi bien le coucher cosmique que le coucher héliaque par le simple mot *nirvâṇa.* Ce Nirvâṇa céleste n'est pas expliqué directement et sans équivoque, mais est pourtant décrit dans la légende avec une clarté suffisante.

Comme conception métaphysique, le Nirvâṇa n'est pas spécifiquement bouddhique, mais généralement indien. Il consiste, — pour exprimer la chose aussi généralement que possible — dans la cessation de tous les maux terrestres, et ne diffère pas essentiellement de *moksha,* « délivrance », *çânti* « repos », et autres termes semblables [1]. Il y a deux sortes de délivrés : 1. ceux qui, déjà pendant leur vie, ont fait de tels progrès dans la sagesse, qu'ils sont devenus, pour ainsi dire, des morts vivants; 2. ceux qui, au moment de la mort, quand tous les liens du corps sont brisés, déposent toutes les erreurs et tous les péchés. La première délivrance s'appelle d'ordinaire *jîvanmukti,* la seconde, la délivrance proprement dite, simplement *mukti, moksha.* De même, les Bouddhistes distinguent, eux aussi, un Nirvâṇa relatif, auquel l'homme peut déjà arriver pendant sa vie (*upadhiçesha,* pâli *upâdisesa*) et un Nirvâṇa définitif ou final.

1. Il existe un grand nombre de mots synonymes ; ainsi par exemple *Caraka,* 4, 5 : « le repos (éternel) est aussi désigné par les expressions synonymes Immortalité (c'est-à-dire mort éternelle), Brahma (c'est-à-dire infinité = néant) et Nirvâṇa. » Dans le même passage, la Délivrance est expliquée par « état où l'on se trouve quand on échappe aux renaissances », et ceci aussi s'applique parfaitement au Nirvâṇa bouddhique. Le terme habituel chez les partisans du Nyâya (logique) est *apavarga* « fin, acte final ». Dans le Yoga, le terme technique habituel est *kaivalya* « séparation complète, décomposition » (par laquelle le corps est séparé de la force supposée — nommée âme ou personalité (*âtman, purusha*) — qui maintenait l'unité de l'organisme). Chez les moines çivaïtes, la même idée est exprimée par le mot *duhkhânta* « terme du chagrin et des besoins. »

Ce dernier ne peut avoir lieu qu'au moment de la mort. Comme la mort consiste dans la destruction de l'organisme
363 et de l'individu, ou plutôt de l'individu apparent *, la délivrance est accompagnée de destruction absolue ; mais, au point de vue métaphysique, le Nirvâṇa est une conception différente de celle de mort, car *toute* mort est suivie de destruction ; si Nirvâṇa et destruction signifiaient la même chose, tout individu ou semblant d'individu, quelque entaché de péché, quelque ignorant qu'il fût, pourrait arriver, au moment de sa mort, à la délivrance. Tout ce qu'il y a de sublime, d'édifiant, de précieux et de moral dans l'idée de Nirvâṇa, se perdrait ainsi.

Il est facile à comprendre qu'une expression aussi sainte ne fera pas la même impression sur tous les Bouddhistes ; chez tel individu, elle agira plutôt sur l'âme, chez tel autre sur l'intelligence. Cependant, on peut rendre exactement le sens indéterminé du mot en le traduisant par « repos éternel », ou « repos bienheureux ». Le Nirvâṇa est la mort tranquille de l'homme de bien, non du méchant, car celui-ci ne peut mourir tranquillement [1].

Avec quelque subtilité, on pourrait soutenir que « repos éternel » n'équivaut pas à « anéantissement ». Il n'est pas impossible que de telles subtibilités aient été soutenues en effet de temps en temps, au sein même de l'Église. Nous trouvons au moins, dans les *Questions de Milinda,* un passage remarquable [2] au sujet de questions auxquelles il faut répondre par une fin de non-recevoir. On cite, comme appartenant à cette sorte de questions, celles-ci : « Le monde est-il éternel? Le monde n'est-il pas éternel? Le monde est-il fini? Le monde est-il infini? Le monde est-il à la fois fini et infini? Le monde est-il ni fini, ni infini? Le Tathâgata existe-t-il après la mort? Le Tathâgata n'existe-il pas après la mort?

1, C'est là une croyance populaire fort répandue: dans le sermon cité plus haut, p. 205, on la met dans la bouche du Seigneur lui-même.

2. *Mil. P.* 145.

Existe-t-il *et* n'existe-t-il pas, après la mort? N'existe-t-il pas *et* existe-t-il, après la mort? » Aux questions ainsi posées, le Seigneur refusa de répondre. Comme raison de laisser ces questions sans réponse, il est dit qu'il n'y a aucune raison ni aucun motif pour les éclaircir. Cette décision négative du Buddha présente une analogie remarquable avec celles d'autres Sages indiens, * qui déclarent que la survi- 364
vance de l'homme après la mort fait partie de ces problèmes que même les plus grands sages ne peuvent résoudre. La prudence attribuée au Seigneur est donc, ou bien une imitation de ce que d'autres Indiens avaient dit, ou bien une mesure pour conserver la concorde parmi les frères [1].

Quelle que soit la divergence d'opinions individuelles qu'on suppose chez les philosophes indiens, selon l'opinion rigoureusement orthodoxe, chez les philosophes bouddhiques aussi bien que chez les autres, la Délivrance, quel que soit le mot qui la désigne, se ramène à un état d'inconscience absolue. Même dans le Yoga, qui, étant strictement dualiste, s'éloigne beaucoup du système bouddhique, et maintient l'éternité de l'âme, complètement séparée de la matière, la délivrance consiste dans le retour de l'âme à son état naturel d'inconscience : « la conscience reste comme force, mais n'est pas active, ne *subsiste* donc pas réellement [2]. » Ailleurs, il est dit : « la délivrance est l'inconscience parfaite [3]. » Le Nirvâṇa bouddhique ne diffère en rien de cette conception.

1. Elle est, en outre, parfaitement en désaccord avec ce que le Buddha lui-même enseigne dans le *Brahmajâla-Sutta* (cité par Rhys Davids, *Buddhism*, 98).

2. *Yogasûtra*, 4, 34. Pour le sectateur du Yoga aussi, tout l'effort est dirigé vers l'anéantissement de l'être existant, c'est-à-dire de l'union du corps et de l'âme; pour arriver à ce résultat, il faut se pénétrer de la conviction que la matière muable, impure, et l'âme immuable, pure, sont entièrement séparables ; *Yogas.* 3, 49. Par « âme » le Yogin entend une force productrice de lumière et de conscience, mais inconsciente par elle-même, force qui soutient l'unité de l'organisme.

3. *Caraka*, 4, 1.

Bien loin de voir dans ce dogme [4] quelque chose de particulièrement bouddhique, on pourrait se demander s'il n'est pas en désaccord avec le reste du système. Rapproché de la théorie des cinq Skandhas, « Nirvâṇa » ne peut être qu'un autre mot pour « mort » : le méchant y atteint donc aussi bien que le bon. Déjà à l'époque prébouddhique, nous trouvons la théorie que l'esprit, par la mort,
365 est délivré de tous les maux [5] *, sans qu'on distingue entre les bons et les méchants, les sages et les sots. Il n'est donc pas invraisemblable que, dès le commencement, l'idée de Nirvâṇa ait été équivalente au sens littéral, à la mort « sans phrase », et, au figuré, à la mort vivante du Sage calme et imperturbable; mais que cette idée ait été enveloppée d'un brouillard métaphysique, en vue de l'action morale qu'elle pouvait exercer. En outre, le mot joue un rôle si important dans la légende, que le son seul en devait produire un effet édifiant et qu'il méritait déjà, pour cette raison, d'être considéré comme particulièrement vénérable.

Dans ces circonstances, il n'est pas étonnant que les Docteurs et les saints de l'Église parlent du Nirvâṇa dans un ton particulièrement onctueux, et se soient efforcés de l'entourer d'un nuage de mystère. Si l'on n'était pas averti, on croirait que sous ce « repos bienheureux » se cachent toutes sortes de profondeurs; mais quand on y regarde de plus près, on voit qu'il n'y a rien. En voici un exemple.

Dans une de ses conversations [1] avec Nâgasena, le roi Milinda demande : « est-ce que tous arrivent au Nirvâṇa? » La réponse est : « Non, ô Roi ! tous n'arrivent pas au Nirvâṇa ; mais celui qui, étant bien doué (ou : ayant bien commencé) apprend à connaître tout ce qu'on doit connaître, éprouve tout ce qu'on doit éprouver, abandonne tout ce qu'on

4. Pour plus de détails, nous renvoyons à l'excellent exposé de Childers, *Pali Dict.*, 268 ss.

5. C'est ce que disait Yajñavalkya; voir plus haut, p. 7.

1. *Mil. P.* 69.

doit abandonner, développe tout ce qu'on doit développer, réalise tout ce qu'on doit réaliser, celui-là arrive au Nirvâṇa. » Et le roi dit : « Vous êtes très sage, Nâgasena. »

On voit que les paroles du Père de l'Église, bien que choisies pour produire l'impression que seuls les dévots arrivent au repos bienheureux, n'expriment au fond que cette idée que tout homme meurt à son temps et qu'il a alors éprouvé tout ce qu'il pouvait éprouver pendant sa vie.

---

6. — Effort pour arriver a la délivrance.

*A une époque ancienne, l'effort pour atteindre à la liberté, 366
comme nous le voyons par les Upanishads et quelques parties du code de Manu, était l'œuvre de l'âme, encore plus que de l'intelligence. S'élever au-dessus des vanités et des misères de ce monde, se libérer des passions et des instincts impurs ; rechercher, sous la mutabilité incessante des phénomènes, ce qui est durable et impérissable, voilà le but que se proposait l'homme recherchant la sagesse, le philosophe. Peu à peu cette tendance prit une apparence scolastique. L'effort, l'exercice spirituel (*yoga*) fut de plus en plus réglé méthodiquement ; il se forma un système du Yoga, sorte de technique de la béatitude [1], qui assure à l'homme versé dans cette étude la possession du Souverain Bien, et met en outre à sa disposition quelques dons nullement méprisables, dont le Sage pourra user pendant sa vie terrestre, tels que la puissance magique. A ce système se rattache un mysticisme particulier, qu'on pourrait définir comme une spiritualisation ou moralisation platement prosaïque d'anciens mythes poétiques.

1. *Yoga* signifiant également « exercice », comme le grec *askesis*, un *yogin* est littéralement un « ascète. »

Nous retrouvons dans le Bouddhisme la méthode pour arriver à la béatitude, élaborée au même degré de développement qu'elle a dans le Yoga [2]. Les deux systèmes sont également scolastiques, ils ont en outre à peu près le même contenu, les mêmes théorèmes fondamentaux, et, en grande partie, le même langage technique [3].

367 * Toutes les écoles indiennes de philosophie partent de ce principe vraiment élevé qu'on ne peut arriver au Souverain Bien que par la connaissance de la vérité suprême. Or, cette connaissance suprême ne nous peut être donnée que par la philosophie. C'est le devoir du philosophe de réfléchir infatigablement, sérieusement, d'une façon personnelle, sur l'essence des choses. Cependant, cette recherche personnelle n'exclut pas qu'on se serve des principes, certifiés par l'expérience, que les ancêtres ont découverts, et on peut même, sans déroger au principe de la libre recherche, se servir de telle ou telle théorie comme d'un fil conducteur dans ses méditations. Chaque école a donc sa théorie, mais la philosophie des Yogins et des Bouddhistes est plus qu'une théorie, qu'une science : elle est un art, et ceux qui la pratiquent deviennent les virtuoses de la sanctification ; c'est un art qui suppose des connaissances à la fois théoriques et pratiques, comme la médecine. Nous avons déjà vu que c'est à la médecine que sont empruntées les quatre vérités cardinales que le Buddha découvrit près de l'arbre de la Science ; dans le Yoga, l'analogie entre la médecine du corps et celle

2. La « somme » de ce système, intitulée « Instruction dans le Yoga », est de la main de Patañjali, qui écrivait vers 150 avant J.-C. Il est également l'auteur d'interminables commentaires, plutôt dialectiques que grammaticaux, sur la grammaire de Pâṇini. L'extrême développement du langage technique prouve que la doctrine est plus ancienne que la Somme ; la plupart des termes, du reste, sont déjà dans Manu.

3. Là même où il existe des différences, elles sont insignifiantes. C'est ainsi que les Bouddhistes disent plutôt *yogâvacara* (par ex. *Mil. P.* 33) que *yogin*. Dans les deux systèmes, les quatre degrés de sanctification sont désignés par des termes différents, le nombre et la nature des degrés sont les mêmes.

de l'esprit est encore plus nettement indiquée. Voici ce que dit un Yogin [1] à ce sujet : « Le germe d'où sortent tous les maux (spirituels) est l'ignorance, tandisque la véritable intelligence les extermine. De même que la thérapeutique a quatre objets principaux : la maladie, la cause de la maladie, la guérison, et le remède ; de même ce système (le Yoga) consiste en quatre parties, à savoir : le Saṁsâra [2], la cause du Saṁsâra, la délivrance, le moyen de la délivrance [3]. »

Bien que seulement la vraie science, et rien en dehors d'elle, soit capable de délivrer l'homme, la philosophie indienne ne repousse nullement l'alliance de la religion et de la morale. Car celles-ci purifient et élèvent * l'âme, et 368
l'habituent à la discipline. Celui qui ne peut porter leur joug relativement léger, sera encore bien moins capable de l'effort beaucoup plus grand qu'exige la philosophie. Bien que ni la piété ni la vertu ne puissent donner autre chose que le bonheur, et que le sage repousse tout bonheur, vu qu'il est toujours compensé par des douleurs qu'il traîne à sa suite, on peut apprécier la piété et la vertu comme une préparation à quelque chose de meilleur. C'est pourquoi le philosophe doit commencer par être pieux et vertueux. Un cours complet, à la fois théorique et pratique, de sanctification, comme le possèdent le Yoga et le Bouddhisme, comprend donc aussi la morale. Comme celle-ci, cependant, n'est pas destinée uniquement aux philosophes, mais aussi au grand public, nous en traiterons plus loin, à part, et pour le moment, nous nous occuperons du système bouddhique de méditation et des moyens qu'il emploie.

---

1. Note sur *Yogas*. 2, 15.

2. C'est-à-dire « le tourbillon de la vie » ; plus simplement encore : le temps roulant, *saeculum*, le monde. « Sortir du Saṁsâra » est littéralement « sortir du temps », c'est-à-dire « mourir ». D'après le sens postérieur et populaire, Saṁsâra signifie « sujétion à la nécessité de la renaissance. »

3. Dans l'ouvrage médical *Caraka* 4, 1, il est dit : « ce qui amène la Délivrance est le *yoga* (effort soutenu, étude de la philosophie). »

7. — La méditation et ses moyens.

Ce que la méditation exige d'abord, est une entière attention spirituelle. Quand on prend garde à la nature capricieuse de l'homme, on voit qu'il est de la plus haute importance de laisser se développer cette attention spirituelle et de tout éviter qui pourrait détourner l'attention. Les moyens qu'emploient les penseurs bouddhiques et les Yogins pour assurer le bon résultat de leurs méditations, sont nombreux et multiples, comme nous le verrons dans la suite.

Quand un homme veut se livrer à la méditation et commencer les exercices spirituels, il ne doit pas manquer de penser à la splendeur du Buddha, à l'excellence de l'Écriture Sainte et aux vertus de l'Église. La préparation qu'exige le Yoga revient essentiellement au même : elle consiste dans la continence ou abstinence, dans l'étude et dans l'abandon
369 à la volonté de Dieu [1], vertus qui sont recommandées * parce qu'elles sont favorables à l'attention et réduisent à un *minimum* les défauts innés de l'esprit, les instincts irrationnels, les *kleças*.

Afin de purifier l'esprit et le mettre dans l'état de calme nécessaire, le Yogin doit cultiver, nourrir, développer les sentiments d'amitié (ou bienveillance), de pitié, de sympathie joyeuse et d'indifférence ou d'équanimité à l'égard des choses non saintes [1]. Ce sont justement ces quatre sentiments

1. D'ordinaire le mot employé, *îçvaraprapaṇidhâna*, est compris comme s'il voulait dire qu'on donne à Dieu l'honneur de tout ce qu'on fait et qu'on renonce à toute espérance de récompense, car il faut faire le bien, non en vue de la récompense, mais parce que c'est le bien. Ce sens, bien qu'ancien, n'est pas le plus ancien : le terme lui-même, aussi bien que le mot *arpaṇa* employé pour l'expliquer, montrent que *praṇidhâna*, « l'action de fixer », signifie « attention fixée, ferme », etc., *Andacht*, comme disent les Allemands; *pranidhâna*, *arpaṇa* et *samâdhi* sont simplement des synonymes et expriment souvent l'idée de « prière intérieure ».

1. Le terme employé est *bhâvanâ*, de *bhâvayati*, réchauffer, élever, faire croître, développer, favoriser (comp. le latin *fovere* et *favere*). Le mot signi-

que doit développer le philosophe de l'école de Buddha. Lui aussi les appelle *bhâvanâs*, ou encore Appamaññа [2]. Parfois on considère comme cinquième *bhâvanâ* ce qu'on appelle l'*açubha-bhâvanâ*, la méditation de l'impureté et de l'infection du corps, mais, dans ce cas, *bhâvanâ* a été pris dans un autre sens que tout à l'heure. Il est donc préférable de parler d'Açubha-sañjñâ, « sentiment de ce qui est impur et dégoûtant », comme le font d'ailleurs les Bouddhistes eux-mêmes, ceux du Nord comme ceux du Midi [3]. C'est le sentiment dont fut pénétré le prince Siddhârtha, dans la nuit mémorable, où il observa comment la beauté ravissante des femmes était transformée en laideur par le sommeil [4]. Bien que la conviction de l'impureté du corps soit un moyen énergique pour conduire la méditation dans la direction nécessaire, elle est cependant d'une autre nature que le développement de la bienveillance, etc. On peut même soutenir qu'elle a pour base une autre conception du monde. Quoi qu'il en soit, les Bouddhistes eux-mêmes séparent les quatre premières *bhâvanâs* de la cinquième * par le fait qu'ils 370
réunissent les quatre premières sous le nom de *brahma-vihâra*, c'est-à-dire vie en brahma, vie pieuse, spirituelle, ou encore vie des brahmanes [1].

La méditation perpétuelle des impuretés et défauts de la chair ne peut que confirmer le penseur dans le sentiment de

fie aussi « appeler à l'existence, avoir présent à l'esprit, représenter, se convaincre ». Ces significations sont perpétuellement confondues.

2. L'étymologie de ce mot n'est pas certaine ; en sanscrit bouddhique on dit *apramâṇa*, littéralement « illimité ». En pâli *appamâṇa-samâdhi*= *appamaññа*.

3. Chez les Méridionaux on le considère aussi comme un *karmasthâna ;* voir plus loin.

4. *Lalitav*. 254.

1. D'après l'explication traditionnelle : « la vie des meilleurs ou des Âryas ». Chez Hardy, *E. M.* 249, on trouve une explication quelque peu naïve, qui doit lui avoir été suggérée par les Singhalais, d'après laquelle « les 4 points de *brahma-vihâra* » sont observés par Mahâ-Brahma ». Ils ne sont donc pas observés par les philosophes ?

l'inconstance, misère et irréalité de toutes choses, et le dégoût profond du corps le conduira au désir ardent de se délivrer de tous les liens qui le rattachent à l'existence. Ce mépris de tout ce qui est périssable est un trait commun à tous les systèmes de philosophie indienne, en dehors de celui des Lokâyatikas ou Epicuriens. « Pour celui qui sait distinguer le vrai du faux », dit le Yogin [2], « tout n'est que misère », car même la jouissance momentanée entraîne des douleurs à sa suite, ne fut-ce que parce qu'elle augmente la soif du plaisir, au lieu de l'étancher. Le commun ne voit pas cela et poursuit les plaisirs : c'est une suite de l'ignorance. Celle-ci est le premier des cinq *kleças* [3] et le sol fertile sur lequel poussent vigoureusement les quatre autres : l'individualisme [4], l'attachement (passionné), la haine et l'instinct vital [5]. Les cinq *kleças* bouddhiques : ignorance ou sottise, amour-propre, concupiscence, haine et attachement à des idées personnelles ou hérésie, reviennent à peu près au même. Parfois on en nomme dix, à savoir : les précédents et, en outre, le doute, la négligence, l'orgueil, l'impudeur et
371 l'impudence [6]. * En général, chez les Bouddhistes, les *kleças* ont plutôt pris le caractère de mauvaises inclinations, de vilains traits de caractère, qui ne sont nullement propres à tous les individus, tandis que les *kleças* du Yoga sont des conséquences de mauvais instincts communs à tous les hommes. Cependant, les deux conceptions sont reliées par des

2. *Yogas*. 2, 15.

3. *Yogas*. 2, 3-9.

4. Métaphysiquement : confusion du Moi, qui est une combinaison de la matière et de la force qui la régit, avec la force qui anime le tout (*âtman*) ou avec l'idée d'individu (*purusha*); voir la note plus haut, p. 364.

5. *Abhiniveça ;* on explique le mot par « attachement à la vie ». Proprement, *abhiniveça* signifie « attachement infatué à une chose, entêtement ». *Lalit.* 254, *kâyâbhiniveça* signifie : « attachement infatué au corps ».

6. On trouve une énumération un peu différente dans *Lalitav.* 348 et suiv. : sottise, attachement (passionné), haine, concupiscence, colère, entêtement, malveillence, inimitié, envie et jalousie.

transitions presque imperceptibles, et dans le Yoga lui-même il est dit que la tendance aux actions [1] a ses racines dans les *kleças*, et que ceux-ci, après avoir été réduits à un minimum, par la préparation nécessaire, doivent plus tard être anéantis par la méditation. En effet, tant que la racine n'a pas été exterminée, l'arbre — auquel on peut comparer la tendance à l'action — portera son fruit, et ce fruit est, en un mot, la continuation de la vie, ou, pour nous servir de l'expression populaire, la nécessité de la renaissance.

L'ignorance, cette source de toutes les erreurs, consiste, d'après le Yoga [2], en ceci que nous considérons l'inconstant (*anitya*), l'impur (*açuci*), misérable (*duhkha*) et irréel (*anâtman*) [3] comme constant, pur, agréable et réel. Ces quatre points sont, pour les fils de Buddha, une source inépuisable de considérations édifiantes, qui s'élèvent parfois au-dessus du niveau ordinaire de l'éloquence scolastique. Nous donnerons comme spécimen un morceau qui est ce que nous connaissons de mieux dans ce genre.

« Nous devons nous efforcer sérieusement dit un auteur bouddhique [4], de nous pénétrer du principe de l'inconstance (*anitya*) de toutes choses, afin d'être affranchis des impressions fausses qui nous font croire trop souvent que tous les êtres ne sont pas soumis à la loi du changement et de l'inconstance [5] *. Afin de combattre cette erreur dangereuse, 372

1. *Yogas*. 2, 12 ; le terme *karmâçaya* a été mal compris par les commentateurs, qui l'expliquent par « état moral, somme des œuvres, bonnes et mauvaises, d'un individu. »

2. *Yogas*. 2, 5.

3. *Anâtman* signifie proprement « autre chose que l'*âtman* ». Nous avons déjà vu plus haut ce que le Yogin entend par *âtman*.

4. L'auteur de la biographie traduite par Bigandet, écrite d'abord en siamois, puis traduite en birman. Nous avons pris notre citation, en l'abrégeant par ci et par là, dans Bigandet, II, 234.

5. Dans la note sur *Yogas*. 2, 5 on voit que c'est une illusion d'attribuer l'immuabilité « à la terre fixe, au ciel fixe, avec la lune et les étoiles, aux dieux immortels. » On retrouve la même idée dans le code de Yâjñavalkya, 3, 8 ss.

nous devons examiner comment toutes les choses naissent pour périr aussitôt, et nous devons, pour cette raison, avoir toujours la mort devant les yeux. Réfléchissons à la courte durée et à la vanité de notre existence, et nous aurons bientôt la conviction que la forme du corps est semblable aux vagues de la mer, qui s'élèvent un moment pour disparaître aussitôt après ; que la sensation est pareille à l'écume qui se détache des vagues choquées les unes contre les autres ; que la pensée passe aussi rapidement que l'éclair ; que l'imagination a aussi peu de force interne que la tige du bananier et que l'observation des objets par le moyen de nos sens mérite aussi peu de confiance que les paroles d'un charlatan. Raisonnons de même sur la destructibilité rapide de tous les êtres en ce monde ; alors nous arriverons facilement au résultat qu'ils sont sujets au changement et sont ballottés sans cesse, comme une planche, qui flotte sur les eaux de la mer.

« La variété habituelle des mouvements de notre corps contribue à nous faire oublier le second grand principe, celui de la misère du monde. Mais, en réalité, notre corps est semblable à un malade qui exige les soins incessants d'un médecin. Nous devons le nourrir, le laver, l'habiller, pour le préserver de la faim, de la soif, de la saleté et du froid. Qu'est-ce, sinon une preuve lamentable que nous sommes soumis à la misère ? Il n'y a que gêne et tristesse [1] dans ce misérable monde. »

L'auteur de ces méditations édifiantes s'étend aussi sur les défauts corporels de tous les êtres et sur les dangers qui environnent le sage, tant qu'il est forcé de rester en contact avec ce misérable monde. Afin de se faire mieux comprendre, il se sert d'une comparaison : « Un homme, épuisé de fatigue, arrive près d'une grotte, où il compte

1. On voit ici ce que le philosophe entend par *duhkha* : c'est tout ce qui est gênant.

trouver un repos réparateur. A peine s'est-il étendu pour s'abandonner * au plaisir d'un doux sommeil, qu'il voit subi- 373
tement près de lui un tigre furieux. Immédiatement, toute pensée de repos, de sommeil, de plaisir s'enfuit ; il n'est plus sensible qu'au danger imminent qui le menace. Tel est l'état du sage qui, vivant parmi les hommes, se laisse séduire à les regarder d'un œil bienveillant. Mais quand il en est arrivé au dégoût [1] de toutes les formes variées de la matière, il est à comparer au cygne délicat, qui évite tous les endroits sales et souillés et ne se plaît que dans l'eau, claire comme du cristal, d'un beau lac. Le sage qui abhorre toute la souillure de ce monde misérable, ne se plaît que dans la contemplation de la vérité. Mécontent du monde et de ce qui s'y trouve, il s'efforce sans cesse de découvrir les moyens les plus propres pour se libérer du monde et briser les liens qui l'y attachent. Il est comme un poisson pris au filet, comme une grenouille saisie par un serpent, comme un homme enfermé dans une prison : tous les trois font ce qu'ils peuvent pour échapper au danger et reconquérir leur liberté. »

1. Dans ce but, il faut employer la méditation sur ce qu'il y a d'impur et de dégoûtant (*açuci*, *açubha*) dans le corps. Comme exemple de l'illusion qui voit quelque chose de pur et d'attrayant dans ce qui est réellement impur, l'annotateur du *Yogas*. 2, 3 rappelle comment maint homme, voyant une femme, se dit en lui-même : « Comme cette jeune fille est charmante, pareille à la faucille de la jeune lune! Comme faite de miel et de nectar, elle semble sortie de la lune; avec ses yeux lascifs elle réjouit les enfants des hommes ! » Les impuretés dégoûtantes du corps sont aussi décrites avec beaucoup de verve *Lalitav*. 254; on y dit, entre autres, au sujet des femmes : « C'est en cela qu'ils trouvent de l'agrément, les sots ! comme des ignorants admirent des vases peints, mais remplis à l'intérieur d'impuretés ! C'est de cela qu'ils tirent de la jouissance, les sots! comme des pourceaux de la saleté. C'est sur cela qu'ils se précipitent, les sots ! comme des papillons de nuit se précipitent sur la flamme d'une lampe. C'est avec elles qu'ils jouent, les sots ! comme les petits enfants avec leurs propres excréments. C'est par elles qu'ils sont dépouillés, les sots ! comme une caravane par une bande de brigands. » Plus loin, nous aurons encore occasion d'admirer la façon aimable dont les Bouddhistes parlent des femmes.

Le thème de l'inconstance (*anitya*), misère (*duhkha*) et irréalité (*anâtma*) de toutes choses, revient constamment avec des variations diverses. Écoutons ce que notre Sage bouddhique a encore à dire sur ces sujets importants :

« Réfléchissons à ceci, qu'il n'y a rien de constant ni de
374 durable * dans ce monde inférieur. Tout ce que nous possédons, nous l'avons à titre d'emprunt ; nous ne sommes nullement propriétaires de ce que nous avons. Nous n'obtenons des biens que pour les perdre aussitôt après. Tout dans la nature est sujet à la douleur, à la vieillesse, à la mort ; tout arrive à une fin, soit de lui-même, soit par suite d'une action externe. Pourrons-nous jamais découvrir dans ce monde quelque chose de durable ? Non ; nous quittons un emplacement pour en occuper un autre, qui sera bientôt abandonné à son tour. Nul n'est en état d'énumérer les changements innombrables qui se font sans cesse. Ce qui existe aujourd'hui disparaît demain. En vérité, toute la nature est pénétrée, du commencement à la fin, du principe du changement continuel. »

« La souffrance est un élément essentiel de tout ce qui existe. Regardez autour de vous, si vous le pouvez, à travers toute l'étendue de l'univers, et vous trouverez partout un lourd fardeau de douleur et de tristesse, tellement fatigant et opprimant, que nous sommes à peine capables de le supporter avec une certaine patience. Dans toute direction, nos yeux rencontreront un entassement de douleur, de souffrances et de misères ; de tous côtés nous sommes entourés de dangers, de difficultés et de désastres ; nulle part on ne trouve de paix ou de repos durable. C'est en vain que nous désirerons la santé et le bonheur ; ces deux choses sont illusoires ; on ne les rencontre nulle part.

« Si nous examinons ce monde avec attention, nous découvrirons qu'il ne s'y trouve autre chose que le nom et la forme, et que, par conséquent, tout ce qui existe est imaginaire. Nous devons ici raisonner de la sorte : les choses que je vois ne

sont ni moi, ni de moi, ni pour moi. Ce qui semble être moi-même [1] n'est, en réalité, ni le moi, ni de moi. Ce qui me semble un autre, n'est pas non plus le moi, ni de moi. Les sens, eux aussi, ne sont ni de moi, ni pour moi. Ce sont des choses imaginaires. La forme n'*est* pas une forme ; les propriétés attribuées à un être vivant ne sont pas des propriétés ; les êtres ne sont pas des êtres. Tout cela est un agrégat * des 375
quatre éléments, et ceux-ci, à leur tour, ne sont que nom et forme, qui ne sont que choses imaginaires, sans réalité. A un être on attribue deux propriétés, forme et conscience, qui semblent avoir plus de réalité que le reste. Cependant, elles n'ont pas de réalité, par leur nature, elles sont dépourvues de toute réalité et consistance [1]. Le Sage, qui a pénétré la vérité de ceci se détourne du monde : il ne veut plus s'en mêler ; il le méprise profondément et en a le dégoût. »

La méditation profonde de ces sortes de thèmes s'appelle Dhyâna « profonde réflexion, rêverie ». D'après le Yoga, c'est la pensée fixée sur un point déterminé [2], qui sert en premier lieu à exterminer l'ignorance et les autres défauts qui nous sont propres de nature, après qu'on les a énervés préalablement par des précautions convenables. Quand la pensée devient tellement profonde que le penseur se trouve comme identifié avec l'objet de sa méditation, s'y absorbe complètement, alors Dhyâna devient Samâdhi, la pieuse fixation d'idées par laquelle l'homme est arraché au monde existant et amené à un état d'assoupissement absolu.

Chez les Bouddhistes, Dhyâna joue le même rôle, car c'est par lui que l'esprit du dévot est graduellement purifié des émotions terrestres, et que lui-même devient mûr pour

1. *Âtman ;* à cause des sens divers d'*âtman*, qui sont ici confondus en un seul, la traduction n'exprime qu'à moitié ce qui est dans l'original.

1. Tout ce raisonnement est un chapelet de passages empruntés aux Upanishads ; la modification ne consiste que dans un sens différent attribué au mot *âtman*.

2. *Yogas*. 3, 2 ; le *dhyâna* est précédé de *dhâranâ*, fixation des idées, attention.

la marche dans le quadruple chemin qui mène au Nirvâṇa. On distingue quatre degrés de Dhyâna, qui sont l'expression de l'élévation graduelle de l'esprit en pureté et en sagesse. Tous ces degrés furent parcourus par le Bodhisatva, au jour mémorable où il fut assis à l'ombre de l'arbre Jambu,
376 et plus tard de nouveau, * lorsqu'il eut vaincu l'esprit des Ténèbres [1]. Nous donnons ici la description de ces quatre degrés [2] :

« Après s'être purifié des tendances sensuelles et du péché, il atteignit à la première méditation : le sentiment de contentement et le plaisir qui naissent d'un jugement exact, mais qui sont encore accompagnés de doute et de réflexion [3]. »

« Après la disparition du doute et de la réflexion et l'avènement subséquent du calme et de l'unité intellectuelle, il atteignit à la seconde méditation : le sentiment de béatitude et le plaisir qui naissent d'une pieuse fixation d'idées et qui sont libres de doute et de réflexion. »

« Arrivé à l'indifférence par suite de son peu d'attachement au sentiment de béatitude, il continua sa méditation, en conservant le souvenir et la conscience, et ressentit dans (tout) son corps un sentiment de plaisir — « indifférent, riche en souvenirs, marchant dans le plaisir, comme disent les Âryas » — et il atteignit à la troisième méditation, celle d'où la joie est absente. »

« Ayant abandonné à la fois le plaisir et la douleur, et comme, déjà auparavant, la joie et la tristesse avaient disparu, il atteignit à la quatrième méditation, où il n'y a

1. *Lalitav.* 147 et 439 ; le texte, à part quelques détails insignifiants, est identique à celui donné par Childers, *Pali Dict.* 169. Cet accord, en grande partie littéral, est une preuve certaine que le morceau est relativement ancien et vénérable en proportion de son antiquité.

2. La notice la plus exacte et la plus détaillée sur les Dhyânas se trouve chez Burnouf, *Lotus*, 800.

3. *Savitarka* et *savicâra*, deux termes qu'on applique aussi à Samâdhi, comme nous le verrons tantôt. Burnouf traduit : « accompagné de raisonnement et de jugement ».

ni douleur ni plaisir : la perfection du souvenir et l'indifférence [4]. »

Par le Dhyâna, l'homme est élevé à des sphères supérieures. De cette expression, sans doute purement figurée à l'origine, s'est développée la doctrine que par le Dhyâna on renaît * dans un des cieux de la région des formes. C'est ainsi 377
que ceux qui ont atteint le degré le plus bas de la première méditation [1], arrivent au séjour des Brahmapârishadyas ; ceux qui ont atteint au second degré, à celui des Brahmapurohitas; ceux qui se sont le plus élevés dans la première méditation sont assurés du ciel Mahâbrahma [2]. Il nous serait facile d'imiter cette sorte de mysticisme, en proclamant le dogme profond qu'un homme, dont l'esprit plane dans les sphères supérieures, peut être compté parmi les habitants bienheureux d'un château en Espagne. Il est impossible de dire quelle est, dans de pareils dogmes, la part de la plaisanterie, et quelle est la part du sérieux. On peut cependant admettre comme probable, que ce qui n'était d'abord qu'une plaisanterie, qu'un langage imagé, aura été de plus en plus pris à la lettre, bien qu'il soit possible qu'il y ait toujours eu des initiés, sachant ce qui en était.

Dhyâna, « rêverie, méditation », et Samâdhi « attention », surtout « attention pieuse », sont des idées si étroitement apparentées, que nous ne devons pas nous étonner de les trouver parfois confondues. Dans le Yoga, Samâdhi est tantôt pris dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus

4. A ces quatre méditations correspondent dans le Yoga quatre degrés du Samâdhi inférieur, ce qu'on appelle le Samâdhi conscient (*samprajñâta*) : le premier est encore accompagné de doute (*savitarka*) ; le second en est affranchi, mais accompagné de réflexion ou de raisonnement (*savicâra*) ; le troisième en est affranchi et accompagné d'un sentiment de béatitude; le quatrième est affranchi de ce sentiment; l'individualité seule persiste encore; *Yogas*. I, 17.

1. Chaque méditation, à son tour, a trois degrés : le supérieur, le moyen et l'inférieur.

2. En recourant aux indications données p. 293, le lecteur trouvera facilement les régions éthérées qui correspondent aux autres degrés du Dhyâna.

restreint. Ce n'est que dans le dernier cas qu'on peut appliquer la définition selon laquelle, dans le Samâdhi, le sujet pensant s'identifie avec l'objet de sa méditation, s'y absorbe, pour ainsi dire, de sorte que la différence entre sujet et objet cesse d'exister, ou du moins n'est plus sentie. Les quatre sortes ou degrés de Samâdhi inférieur, pendant lesquelles la conscience entière existe encore (*samprajñâta*) et où le sujet pensant ressent l'objet de sa méditation comme différent de lui-même, correspondent complètement aux quatre Dhyânas que nous venons de décrire. Dans le Samâdhi supérieur, la conscience devient de plus en plus faible, c'est pourquoi il est dit *asamprajñâta*, c'est-à-dire « sans pleine conscience ». En général, le Samâdhi est, de sa nature, une *samâpatti*, c'est-à-dire une coïncidence » en un seul point, une concentration. « L'auteur du manuel du Yoga ne com-
378 prend plus le sens véritable du mot, * et y voit une coïncidence, une identification apparente, une conformité de l'aperçu et de l'apercevant, de même que le cristal transparent montre la couleur de l'objet sur lequel il est posé. Cependant tout ce que le livre nous dit de *samâpatti* nous fait voir que le mot est réellement synonyme de *samâdhi*, de même que « concentration de l'esprit » et « attention » reviennent au même [1]. C'est pourquoi il est dit : « les quatre (premières) Samâpattis sont le Samâdhi avec germe ». Ces quatre degrés ou sortes de Samâpatti sont : concentration, pas entièrement libérée du doute (*savitarka*) ; libérée du doute (*nirvitarka*) ; pas encore entièrement libérée de la réflexion ou du raisonnement (*savicâra*) ; libéré de réflexion (*nirvicâra*). La forme la plus haute de Samâdhi est celle où la conscience cesse : on l'appelle *nirbîja* « sans germe

1. Cette explication erronée (et elle n'est pas la seule) prouve surabondamment que la terminologie du Yoga remonte beaucoup plus haut que l'âge de Patañjali. Samâpatti signifie souvent « harmonie, accord », mais ce n'est pas le cas ici.

(restant) ». Elle coïncide avec *yoga* [2] « suppression des pensées » dans le sens le plus élevé du mot. Le *yoga* parfait, le parfait *samâdhi*, de même que la parfaite *samâpatti*, n'existent qu'au moment de la mort. En un mot, les trois mots signifient au fond la même chose, à savoir l' « attention » à tous les degrés possibles d'intensité et toute la philosophie scolastique des Yogins et des Bouddhistes n'a pas pu obscurcir complètement ce fait. En vrais pédants, ils se sont plutôt efforcés de régler que de comprendre le langage dont ils se servaient.

Malgré toutes les confusions, il est visible que le Yogin met Samâdhi plus haut que Dhyâna. Il en est de même chez les Bouddhistes. En effet, Dhyâna étant la préparation qu'il faut subir avant de pouvoir entrer dans le chemin des saints, des maîtres, Samâdhi est lié particulièrement à la maîtrise, à l'état sacré qui précède le Nirvâṇa [3] *. Cette dis- 379
tinction entre Dhyâna et Samâdhi n'est pas justifiée au fond : cela devient évident dès que nous nous rappelons que le Tathâgata entra dans le Nirvâṇa, non par le Samâdhi, mais par des degrés différents de Dhyâna [1]. En général, la confusion entre Dhyâna, Samâdhi et Samâpatti est encore plus grande chez les Bouddhistes que chez les Yogins : il ne nous reste qu'à la mettre en lumière.

2. C'est pourquoi *yoga*, dans le sens le plus élevé du mot, est identique à *mukti*, Délivrance, Nirvâṇa. Comparez la définition *yogaç cittavṛttinirodhaḥ*, *Yogas*. 1, 2 avec la parole *nirodho nibbânam Mil. P.* 68. Il y a deux sortes de *yoga* et deux sortes de *nirvâṇa*.

3. Dans le Yoga, le terme pour « suivant immédiatement » est *nântarîyaka*, qu'on peut traduire aussi par « lié inséparablement » ; note sur *Yogas*. 1, 16. En pâli, *ânantarika* signifie à peu près la même chose : « conduisant immédiatement (sans degrés intermédiaires) vers le but » ; on le comprend aussi comme « inséparable » ou, moins exactement « durable ».

1. Dans une description de la lente extinction de la lumière du soleil un mot comme *dhyâna* est très bien à sa place, mais non *samâdhi*, qui n'a aucun rapport avec l'idée de « luire ». L'emploi de *dhyâna* dans le mythe est donc explicable, mais cela ne justifie pas le manque de système qui frappe dans tout ce système.

A une question du roi Milinda : « Quelle est la marque distinctive de Samâdhi ? » Nâgasena répond : « Sa marque distinctive est d'être la chose capitale; toutes les bonnes facultés ont leur sommet dans Samâdhi, reviennent à cela, penchent vers cela, retournent vers cela » [2]. A la demande du roi, qui ne semble pas trouver cette réponse fort claire, le docteur explique ce qu'il vient de dire au moyen de deux comparaisons, l'une et l'autre également enfantines. L'une compare Samâdhi à un roi qui marche à la guerre avec une armée complète. De même que toute l'armée a le roi pour sommet, repose sur lui, se dirige vers lui, penche vers lui, de même toutes les bonnes facultés ont Samâdhi comme sommet, etc. Dans ce bavardage qui affecte la profondeur, on découvrira sans peine un effort malheureux pour dire que Samâdhi est une *samâpatti*, une concentration, une direction de l'esprit vers un seul point.

On compte tantôt trois, tantôt six, tantôt quatre Samâdhis. Les premiers sont : Samâdhi avec doute et réflexion ; sans doute, mais avec réflexion ; sans doute et sans réflexion. Ces trois Samâdhis correspondent aux trois premiers degrés de
380 Samâdhi avec pleine conscience (samprajñâta) * dans le Yoga, et avec le même nombre de Dhyânas, dont ils sont, par conséquent, les doublets. Les 6 Samâdhis sont les précédents, de plus celui où la personne tombe dans un état d'abstraction complète ou de stupeur; celui qui est délivré des trois affections fondamentales de la matière [1], et celui qui n'est plus dirigé vers rien [2]. Les quatre Samâdhis sont ceux qui conduisent successivement au renoncement (c'est-à-

2. *Mil. P.* 38. Les mots employés dans le texte se trouvent aussi *Yogas.* 4, 26, mais pris dans un sens un peu différent : *tadâ vivekanimnam kaivalyaprâgbhâram cittam*, c'est-à-dire : « alors l'esprit (la pensée) trouve son point d'appui (proprement : son point inférieur) dans un jugement exact et a un penchant vers la Délivrance ».

1. *Nimitta* ; à savoir : affection, haine et aveuglement (ou ignorance).

2. *Mil. P.* 337.

dire le renoncement au vice et à l'erreur), à la constance, à l'excellence et à l'atteinte du but [3].

Samâdhi comprend huit Samâpattis, degrés de concentration de l'esprit [4]. Les dénominations indiquent que les quatre premiers degrés font partie de Dhyâna — nouvelle preuve que Dhyâna et Samâdhi sont employés comme termes équivalents. On les nomme : Samâpatti du premier, du second, du troisième, du quatrième Dhyâna. D'un degré plus élevé sont les Samâpattis qui sont dirigées vers et nommées d'après les quatre régions du ciel supérieur, ce qu'on appelle les régions informes, le domaine de l'espace illimité, etc. Chez les Septentrionaux, ces dernières seulement sont considérées comme des Samâpattis, les autres comme des Dhyânas, de sorte que, chez eux aussi, Samâdhi est placé plus haut que Dhyâna, eux aussi considèrent Samâpatti comme une fusion [5].

Assez souvent, chez les Septentrionaux aussi bien que chez les Méridionaux, on distingue Samâdhi de Samâpatti. On obtient alors la série Dhyâna, Vimoksha, Samâdhi et Samâpatti [6] * La véritable différence doit bien être celle-ci 381
que Samâdhi signifie l'effort, l'action de se plonger (dans la méditation), Samâpatti l'état d'y être plongé.

3. Les termes sont, en pâli, *hâna-bhâgiya*, *ṭhiti-bh.*, *visesa-bh. et nibbedha-bhâgiya*. On peut comparer ce dernier terme avec *kaivalyabhâgîya* dans le Yoga : c'est ainsi qu'on appelle les impressions extrêmement faibles, *saṁskâras*, qui restent dans l'esprit de celui qui, enfoncé dans le Samâdhi, « sans germe », est sur le point d'arriver à la délivrance. On trouve d'autres points de comparaison dans *Yogas*. 4, 25 et 28.

4. C'est ce qui est dit *Dhammapada*, 311.

5. Vassilief, *B.* 247 ; comp. 240 et 141. La traduction de *samâpatti* par « acquisition, faculté », chez Childers, 428, n'est pas tout à fait exacte ; *samâdhim* ou *dhyânam samâpadyate* signifie « plongé dans le S. etc. » ; *samâpattisampanna* « plongé dans une méditation profonde ». Le fait que les Septentrionaux comprennent le terme de la même façon que Patañjali, et par conséquent de travers, peut se conclure de la théorie d'après laquelle *samâdhi* sert à obtenir l'accord, l'harmonie, *Latitav.* 37 ; comp. Burnouf, *Lotus*, 349.

6. Par exemple *Mahâvagga*, 1, 78 ; 2, 3. *Kâraṇḍa-vyûha*, 81.

Vimoksha signifie affranchissement de l'esprit, et est triple, comme le *vimukti* correspondant dans le Yoga [1]. Or, ces trois Vimokshas ont littéralement les mêmes noms que les trois Samâdhis de distraction parfaite, etc., nommés plus haut. On parle parfois de huit Vimokshas. Comme le Samâdhi consiste justement dans l'effort de distraire, de détourner l'esprit des choses de ce monde, il va donc de soi que Vimoksha, Samâdhi reviennent en fait au même. Si nous devions distinguer Dhyâna, Vimoksha, Samâdhi et Samâpatti comme autant de degrés dans l'intensité de l'attention, nous pourrions les appeler : méditation, abstraction, attention, concentration.

L'idée d'attention, même d'attention pieuse, est tellement large, que nous ne devons pas nous étonner d'entendre parler de plusieurs centaines de Samâdhis et d'innombrables Samâpattis. Dans un ouvrage de l'Église du Nord, le Kâraṇḍavyûha, qui est surtout consacré à la glorification d'Avalokiteçvara, nous trouvons les noms d'une cinquantaine de Samâdhis, parmi lesquels quelques-uns sont spirituellement imaginés [2], tels que : Éclair, Magnifique clair de lune, Magnifique lumière du soleil, Splendide lumière de l'Inde, Dessécheur de l'Enfer, Faiseur de Nirvâṇa, et d'autres semblables. Dans une collection de 108 Samâdhis dans le même livre [3], on trouve encore d'autres noms, qui ne sont pas mal imaginés. En fait, chez les Septentrionaux, les Samâdhis sont devenus des formules de prières, et ils avaient déjà si généralement ce caractère, il y a plus de mille ans, que le mot *samâdhi* a passé en javanais avec la signification habituelle de prière intérieure [4].

---

1. Note sur *Yogas*. 2, 27.
2. *Kâraṇḍa-vyûha*, 92.
3. P. 77.
4. Dans une charte en kawi, de l'an 860 après J.-C., nous trouvons mentionné un docteur bouddhique, qui se plonge en *samâdhi*, afin de prier pour le salut du roi.

8. — Le chemin de la sagesse sacrée.

* S'il veut atteindre au grand but de la vie : une mort heu- 382
reuse et le repos éternel, l'homme doit, dès sa jeunesse, marcher dans la vertu et la pureté. Mais les vertus ne suffisent pas : tant qu'on n'a pas renoncé à toutes les erreurs et à tous les préjugés, on ne peut espérer une fin *bienheureuse :* celle-ci ne peut être assurée que par une sagesse éprouvée. C'est pourquoi il faut rechercher la sagesse et s'y exercer : celui qui est parvenu à la sagesse pure et sainte est arrivé à la dernière et la meilleure partie du chemin de la vie, a atteint l'idéal le plus élevé auquel l'homme puisse prétendre, peut être nommé à bon droit un homme vénérable, un maître, un vrai sage, un Ârya, un Yogin.

Ce sont là les idées qu'on trouve exprimées, encore avec assez de clarté et sans redondance excessive, dans le code de Manu [1], bien qu'on y reconnaisse une tendance regrettable à l'exagération. L'image du sage pieux, déjà défiguré en certaines parties, dans Manu, est devenu, dans le Yoga et dans le Bouddhisme, une parfaite caricature.

La dernière partie du chemin de la vie humaine, partie que nous appellerons le sentier de la vraie sagesse, est divisée en quatre périodes, nommées les quatre sentiers, une dénomination qui prouve qu'originairement la voie entière de la vertu (y comprise la sagesse) ou plutôt le chemin de la vie (considérée comme une école pour celui qui la parcourt) était divisé en quatre tronçons. Afin d'éviter la confusion, nous appellerons ces quatre stages des grades, au lieu de sentiers ou de chemins.

Selon le degré auquel un sage ou un saint est arrivé, on

1. Surtout le chapitre 6. On peut comparer aussi la réponse du Tathâgata aux questions du géant, voir plus haut, p. 165.

le qualifie de Srotaâpanna [2], Sakṛdâgâmin, Anâgâmin et Arhat ou Ârya. Au fond, tous les quatre ont droit au nom d'Ârya, mot qui a un grand nombre de significations nuan-
383 cées, telles que : * un seigneur, un maître, un personnage honorable, un *gentleman*. Dans le langage des philosophes, *ârya*, opposé à *pṛthagjana* (« un particulier, une personne privée, un homme ordinaire ») prend le sens de « philosophe », de « sage » et *pṛthagjana* devient un homme du *profanum vulgus* [1].

Chaque grade est divisé en deux parties : le « sentier » lui-même, et la jouissance du sentier. Le premier terme semble désigner le moment où l'on obtient le grade ; le second, le temps pendant lequel on y demeure [2]. Dans la légende, comme nous avons vu, nombre de gens entrent immédiatement en jouissance de leur grade. Mais comme ce qui se passe pour des étoiles ne saurait s'appliquer entièrement aux humains, il est difficile de tirer de ces récits des conséquences relatives à ce qui se pratiquait sur la terre. On peut, en outre, se demander si ce dédoublement de chaque grade a jamais eu une valeur pratique. Dans la description des états de sainteté que nous allons résumer, l'élément mythologique et astronomique prédomine tellement, que le lecteur doit s'attendre à contempler l'image des saints bouddhiques tels qu'on les décrit dans les livres, et non pas tels qu'ils sont en réalité [3].

Le Srotaâpanna est de telle nature qu'il a dépassé les

2. Ceci peut signifier « celui qui a atteint le courant », mais aussi : « celui qui atteint l'ouverture, l'entrée ». En tout cas, on peut le traduire par « néophyte ».

1. *Pṛthagjana* correspond, à tous égards, au terme *idiotès*, par lequel les philosophes grecs désignaient les gens qui n'étaient pas de leur corporation. En fait de vanité, les philosophes indiens valaient ceux de la Grèce.

2. Comp. Bigandet, I, 153 ; Childers, *Pali D.* 380.

3. Cette description a été surtout empruntée aux *Mil. P.* 102 ; en partie à Bigandet, I, 153 ; Hardy, *Eastern Monachism*, 280.

localités de souffrance [4]. Il est arrivé à la compréhension (ou : à la vision) et reconnaît le commandement du Grand Maître. Son esprit (c'est-à-dire : lumière) s'élève facilement et s'avance facilement en trois points (inférieurs), mais s'élève difficilement et s'avance lentement dans les couches supérieures, son esprit étant purifié dans ces trois points, mais non encore lavé de souillures dans les régions plus élevées. Il marchera encore pendant 80,000 kalpas [5] et doit
* renaître encore sept fois comme homme ou comme être 384
céleste, avant d'être mûr pour le Nirvâṇa.

Le Sakṛdâgâmin a réduit l'attachement passionné, la haine et l'aveuglement à un minimum. Son esprit s'élève facilement et s'avance facilement en cinq points, mais s'élève difficilement et s'avance difficilement dans les couches supérieures, pour la même raison que tout à l'heure. Il devra traverser encore 60,000 kalpas, et devra renaître encore une fois comme être céleste et une fois comme homme, avant d'atteindre le but final.

L'Anâgâmin a brisé les cinq liens inférieurs qui attachent un être à l'existence [1]. Son esprit s'élève facilement et s'avance facilement en dix points, mais difficilement etc. Il doit encore vivre pendant 40,000 kalpas et ne renaîtra plus qu'une fois, dans un des cieux supérieurs.

L'Arhat est un être qui a détruit les souillures, effacé toutes les taches, abandonné tous les mauvais instincts, accompli sa tâche, déposé l'attachement à l'existence, reçu les quatre sortes de facultés surnaturelles. Son esprit s'élève facilement et s'avance facilement dans le domaine de tous

4. *Apâya;* au nombre de quatre : l'Enfer complètement noir; l'état d'animal sans raison ; de fantôme ; de démon. *Latitav.* 283 il est question de trois Apâyas.

5. Qui désignent probablement 8 subdivisions d'un jour, 8 Prahâras, donc 8/8 = 1 jour ; ou bien, seulement la moitié d'une journée, 16 désignant aussi une circonférenee complète.

1. Ce sont : l'erreur de l'individualité ; le doute ; l'immoralité (selon d'autres, l'étalage de piété, l'hypocrisie) ; la sensualité ; la haine.

les croyants [2], mais difficilement dans les régions des Pratyekabuddhas. Après 20,000 kalpas, il est sûr du Nirvâṇa.

Même si les quatre grades des voyants terrestres ne doivent pas exclusivement leur origine à la mythologie cosmique, il est pourtant évident qu'ils ont été conçus sur le modèle des quatre périodes dans la marche des étoiles fixes. Si l'on partage en quatre parties égales l'arc céleste qu'un Voyant des
385 cieux a à parcourir pendant la nuit [3] *, le domaine du Srotaâpanna s'étendra de l'horizon jusqu'à moitié distance entre l'horizon oriental et le méridien. De ce point jusqu'au méridien se meut le Sakṛdâgâmin, qui revient encore une fois. Le Voyant est qualifié ainsi parce que plus tard, 90 degrés plus loin, il reviendra à la même hauteur. A partir du méridien, il devient Anâgâmin, c'est-à-dire ne revenant plus à la même hauteur, car à partir de ce moment, il baisse toujours. Dans le dernier quart de l'orbite, le sage céleste est un Arhat; car c'est un trait distinctif de l'Arhat, d'avoir un penchant pour le Nirvâṇa [1].

Bien que les quatre degrés ou grades forment entre eux un ensemble, on les représente cependant comme situés entre le domaine inférieur de l'obscurité et du crépuscule, et les degrés supérieurs. Les Âryas, Arhats, Muktas (ces mots étant pris dans un sens plus large, comme titres communs de tous ceux qui marchent dans les quatre périodes) sont placés

2. C'est-à-dire ceux qui obéissent aux ordres du Dieu du Jour.

3. Sur cette terre, l'humanité, même en plein jour, vit dans une nuit profonde d'ignorance. Seuls, les philosophes sont autant d'étoiles lumineuses, et contemplent d'en haut, comme les Voyants placés sur la voûte céleste, cette fourmilière humaine. « Monté sur la haute tour de la Sagesse, lui-même exempt de souffrance, il (le philosophe), plaindra l'humanité et la contemplera dans sa haute sagesse, comme un homme placé sur une haute montagne, voit ceux qui vivent dans la plaine », — lit-on dans *Mahâbhârata,* 12, 151, 11. Ces vers ont été reproduits dans le *Dhammapada*, vers 28, où ils sont complètement déplacés dans une série de sentences sur *pamâda,* dans le sens de « négligence. »

1. De là l'expression *kaivalya-prâgbhâra* appliquée à l'esprit (c'est-à-dire à la lumière, à la lueur du maître du Yoga, voir plus haut, p. 379).

entre les créatures de l'obscurité et du crépuscule, d'un côté, et les Pratyekabuddhas de l'autre ; ces derniers occupent, à leur tour, une sphère inférieure à celle qu'occupe le Buddha. Même si l'on avait su que les étoiles fixes sont plus loin de nous que les planètes et le soleil, il eût été explicable qu'on eût assigné une région inférieure aux Voyants, qui semblent plus petits. La confusion désespérante entre les différentes significations du terme Mukta, confusion qui existe déjà dans les écrits les plus anciens de l'Inde, est une conséquence de l'oubli d'une des significations les plus anciennes du mot. En fait, *mukti* ou *moksha* correspond encore assez bien à *yoga,* de sorte que *mukta* et *yogin,* à une époque ancienne, étaient synonymes dans la langue habituelle [2]. En se servant de l'étymologie et de la philosophie, les sages de l'Inde ont réussi à embroullier tellement les choses, qu'on ne retrouve le vrai qu'à grand'peine.

Il n'est pas facile de déterminer jusqu'à quel point on distinguait les quatre grades chez un Sage terrestre. * En tout 386
cas, ils existaient en tant que conceptions idéales, et correspondent aux quatre degrés de sagesse supérieure dans le Yoga. Les Yogins mûris, développés, sont divisés en quatre classes : 1. Prathamakalpika, « placé dans la première période [1] » ; 2. Madhubûmika, « posté au point de vue de Madhu [2] » ; 3. Prajñâjyotis, « possédant la lumière de la sagesse supérieure » ; 4. Atikrântabhâvanîya, « celui qui a derrière lui tout ce qu'il faut réaliser [3] ». Le premier ne fait que commencer, et doit encore s'exercer ; le second est en

2. Voir la note, p. 378.

1. Le mot pâli correspondant *pathamakappika* signifie « placé au commencement du kalpa », et a, par conséquent, conservé nettement la signification cosmologique.

2. Madhu signifie : miel, liqueur mielleuse, douce rosée, le printemps, le mois du printemps, etc. Le second degré ou étage s'appelle Madhumatî, « riche en miel » ; pourquoi? on ne le sait.

3. Note sur *Yoyas*. 3, 50.

possession de la sagesse qui maintient l'ordre [4] ; le troisième a dompté la matière grossière, les sens, ce qui est matériel et sensuel; tandis que le quatrième a accompli sa tâche, domine tous les moyens auxiliaires, pénètre les pensées des autres et n'a plus d'autre but que l'anéantissement de la conscience. Ce dernier possède tout ce qu'il faut pour faire des opérations magiques : il est un Siddha, un homme accompli dans son art, achevé dans la sagesse supra-sensible, tout comme l'Arhat. Assez souvent on représente ce pouvoir magique comme se trouvant aussi dans les grades inférieurs; ce point a été, à dessein évidemment, laissé dans le vague ; de même qu'on a effacé les limites qui séparent les Arhats bouddhiques des autres Âryas. Théoriquement, le Yogin n'obtient le pouvoir magique qu'au troisième degré, la domination de la matière étant nécessaire pour cela ; cependant la puissance magique complète, de même que l'omniscience, n'appartient qu'au sage du grade le plus élevé [5].

Les créatures qui n'ont pas encore mis le pied dans le sentier de la sagesse sacrée, errent, soit dans la nuit noire de l'ignorance, soit parmi les brouillards des concupiscences. Il y en a aussi qui se laissent égarer par la lumière vacillante et trompeuse de la sagesse hérétique des faux docteurs. Il y
387 en a cependant, parmi eux, * qui se tiennent, pour ainsi dire, sur le parvis du sanctuaire. Ceux qui sont suffisamment illuminés pour passer à l'état de néophyte, portent le nom de *gotrabhû*. Le Buddha lui-même a dit : « Qu'est-ce qu'un Gotrabhû? C'est celui qui est en possession de tous les dons dont l'obtention précède immédiatement l'élévation au grade d'Arhat. » La place qu'occupe le Gotrabhû s'appelle Gotrabhûmi [1] ; la connaissance nécessaire à l'obtention de cette place, « science Gotrabhû ». Ces expressions

4. Ce terme signifie aussi : la sagesse de Vishṇu.

5. *Sarvadarçana Saṅgraha*, 179.

1. Jusqu'ici, ce terme ne s'est rencontré que chez les Septentrionaux (Vassilief, *B.* 239) ; Gotrabhû se trouve chez les Méridionaux.

sont assez importantes pour justifier une tentative d'explication.

Il faut remarquer d'abord que Gotrabhûmi correspond à Prânta-bhumi, « terrain de frontière, parvis », dans le Yoga [2], et « science-Gotrabhû » à « sagesse-Prântabhûmi », c'est-à-dire les lumières que quelqu'un possède quand il est arrivé au degré qui prépare au rang de Yogin développé. C'est le degré qu'occupe celui dont l'esprit est assez éclairé pour distinguer le vrai du faux [3]. Il y a quelque confusion au sujet de l'emplacement de ce parvis : quelques-uns [4] croient que c'est le Yogin du rang le plus élevé, celui qui a été délivré pendant cette vie, et qui correspond entièrement à l'Arhat bouddhique, qui doit avoir atteint la sextuple sagesse du parvis. On peut donner le même sens aux paroles du Buddha que nous venons de citer, car la dignité d'Ârya peut signifier l'état d'Arhat, et le commentaire dit expressément que Gotrabhû désigne l'Arhat [5]. A tous les points de vue, la Prântabhûmi correspond donc à la place du Gotrabhû, et la « science-Prantabhûmi » à la science du Gotrabhû. En nous servant de ces données, nous pouvons essayer de découvrir la véritable signification de Gotrabhû.

Gotra signifie, entre autres, « famille » et est parfois considéré comme synonyme de *saṅgha*. Ce dernier mot signifie « réunion » et, dans un sens plus étroit, « réunion ecclé-
siastique, * congrégation »; mais *saṅgha* signifie aussi 388
« union, point d'union ». Certainement quelques-uns ont donné à *gotra* dans le composé le sens de saṅgha, car Gotrabhû signifie parfois « un ecclésiastique, un religieux ». Mais ce sens n'est certainement pas le plus ancien. Employé comme synonyme de *prânta* « bord, limite », *gotra* ne peut

2. *Yogas*. 2, 27.

3. Cette sagesse préparatoire a sept parties; voir, pour le développement, le commentaire sur *Yogas*. pass. cité.

4. Les commentateurs du *Yogas*. 3, 50.

5. Childers, *Dict*. 150.

signifier que l'horizon, la ligne qui unit le ciel et la terre. C'est là que la lumière se sépare de l'obscurité ; donc la sagesse de celui qui se trouve placé sur Prânta-bhûmi, le seuil, est une conséquence de la séparation du vrai et du faux, de la lumière et de l'obscurité. Gotrabhûmi est donc « le terrain de frontière » ; Gotrabhû signifie aussi bien « celui qui est sorti de la ligne de séparation » ou « se trouve sur la limite », que « terrain servant de limite » [1]. Donc, un Voyant céleste pourra être qualifié de Gotrabhû quand il est sur le point de se lever, mais aussi quand il est sur le point de se coucher, car il y a une limite à l'Occident aussi bien qu'à l'Orient. De là la confusion que nous avons indiquée tantôt, et qui est une conséquence inévitable du fait qu'il y a un horizon oriental et occidental. Quand on applique l'expression aux Sages terrestres, on peut appeler un Gotrabhû aussi bien celui qui commence à marcher dans le chemin de la sagesse, que celui qui est arrivé au bout de sa course et est sur le point d'entrer dans le Nirvâṇa.

Il est parfois question de deux sortes ou classes d'Arhats, indiqués par les noms de *sukhavipassaka* et *samathayânika* [2]. Le premier terme peut être traduit par « celui qui se plonge dans d'arides méditations » ; le second par « celui qui cherche son moyen de salut dans le repos ou dans le quiétisme ». *Vipaçyanâ* [3] signifie « large coup d'œil », « juste compréhension » ou « spéculation » ; *çamatha* « repos, calme ». Les Méridionaux comprennent par le premier terme la compréhension intellectuelle, comme suite de

1. La signification dépend du genre. — Ce n'est que maintenant que nous comprenons pourquoi l'esprit (c'est-à-dire la lumière) du maître dans le Yoga est dit *vivekanimnam* « ayant la séparation (l'horizon) sous lui » et *kaivalyaprâgbhâram* « penchant vers la décomposition » ; comp. plus haut la note 3 de la p. 379.

2. Childers, *Dict.* 429.

3. C'est là la vraie forme, voir *Lalitav.* 146, 218 et ailleurs ; et non *vipaçyana* comme écrit Vassilief, *B.* 141 et ailleurs. Un synonyme est *vidarçanâ*, *Lalitav.* 39.

méditations bien conduites ; les Septentrionaux entendent par ce mot l'examen critique de toutes les idées, * la péné- 389
tration de ces idées, la représentation imagée de tous les objets qui ont rapport à la spéculation, tels que l'abstraction parfaite, le néant ou bien le Buddha, dans sa pleine majesté, avec toutes ses marques distinctives [1]. Par *çamatha*, l'on entend le calme imperturbable de l'esprit dans toute méditation, par lequel on s'affranchit des liens terrestres. Le *çamatha* n'est autre chose que ce que d'autres sectes nomment *çama*, et qui consiste dans le calme qui est la marque distinctive du sage exercé [2]. Avant que le pieux penseur soit arrivé à cet état, il ne doit pas être quiétiste, mais agir : agir moralement est une condition nécessaire pour arriver à la sagesse, une préparation ; le calme imperturbable est une condition nécessaire pour ne pas s'écarter du chemin de la philosophie.

Chez les Bouddhistes, l'Arhat qui cherche son salut dans le repos est préféré au spéculatif. Nous pouvons dire plus simplement, le quiétiste est placé plus haut que le chercheur, l'examinateur. Cela veut-il dire que chaque sage est obligé de parcourir successivement les deux degrés de la recherche et du quiétisme, ou bien qu'un Sage de la première classe vaut moins qu'un quiétiste ? — nous ne saurions décider.

Quoiqu'il en soit, en tout cas, le titre d'Arhat, dans le sens le plus complet de ce mot, n'appartient qu'à celui qui a atteint toute science. Mais tout homme qui est mort peut être considéré comme étant arrivé au bout de la science. Donc, l'omniscience et le néant de toute science reviennent au même. Il y a donc un sens profond dans la parole du Seigneur Buddha : « Les Arhats sont délivrés de crainte et d'angoisse [3] ».

1. Vassilief, *B.* 142.
2. Voir par exemple *Sarvadarçana-Saṅgraha*, 169.
3. *Mil. P.* 207. La doctrine d'après laquelle, après la mort, tout cesse d'exis-

En dehors de la classification des Saints en quatre degrés, les Septentrionaux reconnaissent une distinction de trois
390 sortes de fils de Buddha [4]. * Quelques-uns sont placés au rang de suivants, de disciples, ou d'obéissants; d'autres, à celui des Pratyekabuddhas ; d'autres encore à celui des Bodhisatvas [1].

Les premiers sont ceux qui, dans leur effort vers le bien suprême, s'efforcent de pénétrer sous la direction d'autrui, dans la connaissance des quatre vérités cardinales, après avoir fui le monde et ses séductions. Les seconds sont ceux qui, après avoir renoncé au monde, vivent dans l'isolement, continents et maîtres d'eux-mêmes, et n'ont plus besoin de direction pour se vouer à la spéculation, à la pénétration de la doctrine des causes et des effets. Leur but, comme celui des premiers, est d'arriver au Nirvâṇa pour eux-mêmes. Plus haut placés que les deux premiers, sont ceux qui s'efforcent d'arriver à la connaissance du Buddha, à la connaissance de l'être né de lui-même [2], et cela non seulement pour arriver eux-mêmes à la béatitude, mais pour y conduire d'autres êtres. Ceux-ci sont nommés Bodhisatvas, et leur véhicule est le Grand Véhicule, le Mahâ-yâna.

Si de cette définition des trois points de vue, on rapproche

ter, de sorte qu'il ne peut être question de métempsycose, sous quelque forme que ce soit, est dite *uccheda-vâda*. Childers, *Dict.* 516, soutient que les Bouddhistes ont cette doctrine en horreur, mais le passage qu'il cite ne le prouve nullement. Le texte en question (Hardy, *M. of B.* 473) ne cite cette théorie que comme traitant d'une de ces questions qu'il ne faut pas examiner, comme le problème de l'infinité du monde, et d'autres semblables.

4. *Lotus*, 52.

1. Au lieu de « rang », les Septentrionaux disent *yâna* « véhicule » et « chemin ». Dans ce dernier sens, *yâna* est employé en différents composés plus anciens, comme *devayâna* « chemin des dieux », *pitryâna* « chemin des ombres des ancêtres », composés qui ont servi de modèles à des expressions bouddhiques plus récentes, telles que *çrâvakayâna*, etc.

2. Buddhajñâna, Svayambhujñâna. Les deux termes sont des modifications de *brahmavidyâ*, connaissance de l'esprit, connaissance spirituelle, connaissance de l'Infini, de Dieu.

ce qui est dit ailleurs dans ce même livre, si vénéré dans l'Église septentrionale, on ne doutera pas que les premiers ne désignent les jeunes moines ou novices; les seconds, les ascètes vivant dans la retraite et les philosophes spéculatifs; les troisièmes, les prédicateurs de la foi, surtout les moines prêcheurs [3]. En réalité, il faudrait distinguer quatre sortes d'enfants de Buddha, car, en dehors des trois classes que nous venons de nommer, il y a encore les simples fidèles; et, en effet, il en est question, mais en passant seulement [4].

* Bien qu'on distingue trois véhicules, c'est-à-dire, trois 391
chemins différents qui conduisent les hommes, selon la différence de leurs dons naturels et des circonstances, au but final de la vie, le résultat est toujours le même. En réalité, il n'y a qu'un *yâna :* le Buddha-yâna. C'est pourquoi le Tathâgata dit qu'il amènera un jour tous les êtres au Nirvâṇa final, car, ajoute-t-il, « tous les êtres sont mes enfants ».

Ici, est exprimée en termes doux, presque tendres, l'idée que nous trouvons exposée un peu autrement ailleurs, dans l'ouvrage cité [1] : « Toutes les choses sont égales, vaines, indistinctes en réalité. Il n'y a pas trois véhicules (chemins); il n'y en a qu'un. Toutes choses [2] sont égales pour tous et toujours égales. Celui qui comprend cela connaît le Nirvâṇa immortel, béni. »

Cette doctrine est incontestablement bouddhique, mais pas seulement bouddhique, car c'est absolument celle de l'Ecclésiaste de l'Ancien Testament, bien que le ton de l'Ecclésiaste soit beaucoup plus amer et plus dur que celui du tendre Tathâgata [3].

---

3. Déjà du temps de la composition du *Lotus,* des laïques faisaient fonction de prédicateurs; actuellement, au Nepâl, la prédication ne se fait presque plus que par des laïques mariés; les religieux mènent une vie exclusivement monastique.

4. *Lotus*, 51.

1. *Lotus,* 89, avec quelques changements d'après le texte original.

2. Et : lois de l'existence.

3. Chap. 9, vers 2, 3; chap. 1, vers 2, 9.

9. — Exercices pratiques.

De même que la science du médecin se compose de deux parties, théorie et pratique, la philosophie, chez les Indiens, est à la fois une science et un art. Le philosophe et l'ascète, chez eux, n'en font qu'un. Pour devenir un philosophe parfait, il faut donc s'exercer régulièrement, afin d'acquérir le vrai tour de main, l'habileté requise.

Dans le Yoga, on distingue 8 subdivisions ou parties nécessaires de la science, huit Yogâṅgas : 1. les cinq commandements moraux universels, que l'homme doit observer à
392 l'égard de ses semblables *; 2. les cinq devoirs moraux de l'homme envers lui-même; 3. les différentes manières de s'asseoir tranquillement [1]; 4. de retenir l'haleine; 5. l'effort pour détourner l'esprit de tout ce qui peut le troubler; 6. l'attention, la fixation de l'esprit sur un point spécial; 7. la réflexion, la méditation, 8. l'attention interne, l'absorption dans la pensée [2].

Ces subdivisions, dont les six dernières sont évidemment empruntées à la discipline scolaire, peuvent être considérées comme pendants des 6 Vedâṅgas, les six subdivisions ou sciences auxiliaires du Veda : science de la prononciation; grammaire; métrique; exégèse; liturgie; astronomie. Il est vrai que ces disciplines ont un autre caractère, car ce sont de véritables branches d'études, de sorte qu'il semble au premier abord que les Yogâṅgas n'y soient pas comparables.

1. Il y a dix manières (selon d'autres écrivains il y en a davantage) de s'asseoir d'une façon philosophique. Ces manières sont des imitations, soit de la façon dont Brahma et les autres dieux sont représentés assis; soit de la manière de s'asseoir des animaux : « s'asseoir comme un chameau », « s'asseoir comme un vanneau », etc.

2. C'est le sens donné par le système; le terme employé signifie réellement « se mettre dans la tête, se souvenir ». L'élève doit bien se rappeler ce que le maître dit.

Mais nous ne devons pas oublier que la philosophie indienne doit, non son origine certes, mais son développement, au désir de rendre inutile toute cette complication de sciences, et de montrer à l'homme la voie du salut sans qu'il ait besoin de posséder aucune connaissance positive [3]. L'ascète était plus ou moins le rival du vrai brahmane des anciens temps, et bien qu'il ne se posât pas en ennemi de la classe savante [4], il pouvait bien se permettre d'imaginer des subdivisions pour ses propres exercices, d'après un modèle existant et consacré par le temps.

Les exercices énumérés plus haut sont en petit nombre et simples *, comparés à ceux que connaissent les philosophes 393
bouddhiques. Au lieu de 8 Yogâṅgas, l'Église méridionale possède un cours de 40 Karmasthânas, c'est-à-dire sujets ou points composant la pratique. De ce nombre sont : 1. exercices dans les 4 Brahmavihâras [1]; 2. les quatre sortes d'attention pieuse, dirigée vers les sphères les plus élevées, les régions sans forme ; 3. les dix objets qu'il faut toujours se rappeler (*anusmṛti*) : le Buddha, la Loi, l'Église, les commandements moraux, le sacrifice et la dévotion aux dieux ; et aussi les objets auxquels il faut penser (*smṛti*) : la mort, le corps, la respiration et le repos ; 4. la conscience qu'il est nécessaire à l'homme de prendre de la nourriture [2], qu'il

3. Ceci est parfaitement d'accord avec la doctrine de l'Ecclésiaste dans l'Ancien Testament, qui soutient que toute étude n'est que tourmente de la chair.

4. Les renseignements des Grecs du IVe siècle avant notre ère montrent assez de quelle considération jouissaient alors les Brahmanes. De même, dans les écrits bouddhiques les plus anciens, nous trouvons un respect presque superstitieux des Brahmanes ; entre autres *Mahâvagga*, 1, 2. Bien plus tard, le Bouddhiste Hiuen Thsang déclare à leur sujet : « Ce sont des hommes d'une vie sans tache. Ils observent la vertu et se conduisent avec honnêteté. La plus grande pureté est le principe fondamental de leur conduite. » *Voy. des Pèl. Bouddh.*, II, 80.

1. Voir plus haut, p. 370.

2. C'est une caricature de la sentence : il faut manger pour vivre, et non vivre pour manger.

le veuille ou non ; 5. les rapports spéciaux des éléments fondamentaux du corps ; 6. les dix formes dégoûtantes d'un cadavre ; 7. l'emploi des cercles universaux (*kṛtsnamandala*).

Dans cette quarantaine d'exercices, il y en a plusieurs qui ne demandent aucun éclaircissement spécial ; d'autres méritent un examen plus détaillé. Commençons par ce qu'il y a de plus remarquable : l'emploi de cercles universaux ou cosmiques [3].

Les dix cercles sont distingués, soit d'après la matière, soit d'après la couleur, soit d'après l'endroit où ils se forment ; on obtient ainsi : des cercles de terre, d'eau, de feu, de vent (ou d'air) ; des cercles de couleur bleue, jaune, rouge et blanche ; un cercle en plein air et un cercle dans une localité fermée.

I. Après avoir fait un cercle ou disque de terre glaise ou d'argile, l'ascète doit le mettre sur un piédestal, se poser à une petite distance, et fixer sur le cercle son regard immobile. Pendant qu'il fixe ses pensées sur l'élément « terre », dont il récite mentalement les noms différents [4], il doit se rappeler comment les parties de son corps se composent de
394 cet élément. Cet exercice doit être continué * jusqu'à ce que l'homme tombe dans une sorte de sommeil magnétique. Il arrivera ainsi au premier degré de méditation, Dhyâna. Il doit poursuivre l'opération jusqu'à ce qu'il voie le signe (*nimitta*), c'est-à-dire qu'il puisse voir le cercle aussi bien les yeux fermés que les yeux ouverts [1].

Il n'est pas absolument nécessaire de faire un cercle matériel. Si un homme, dans une existence antérieure, a reçu l'enseignement du Buddha, ou a obtenu la dignité de grand-maître [2], il peut employer comme signe visible une surface

3. D'après Hardy, *E. M.* 252 ; comp. Childers, *Dict.* 191.

4. Il y a, en sanscrit et en pâli, une multitude de mots pour « terre » ; de même pour « eau », « vent », etc.

1. Le peuple dirait « jusqu'à ce que la tête lui tourne ».

2. On se demandera peut-être comment il est possible que quelqu'un se

de terre labourée ou une aire. Mais tout homme qui n'a pas pratiqué ces études dans une existence antérieure, fera bien de se laisser guider par un professeur capable, afin d'éviter les erreurs que peuvent commettre si facilement les inexpérimentés.

Le cercle de terre ne doit pas être fait de terre glaise ou d'argile bleue, jaune, rouge ou blanche, ces couleurs appartenant à d'autres cercles. Il doit avoir la couleur du rouge de l'aurore ou la teinte du sable que le Gange dépose sur ses rivages [3].

A cet exercice on joint une variété particulière de Samâdhi, par laquelle on éloigne tout ce qui s'opposerait à la réussite de la méditation. Ce Samâdhi est de deux degrés, accessoire ou fixe. Bien qu'il arrive que le moine obtienne le signe nécessaire lors du Samâdhi accessoire, il vaut mieux obtenir le degré fixe.

II. L'exercice avec le cercle d'eau a une grande ressemblance avec les exercices précédents. Dans cet exercice aussi, celui qui l'a pratiqué déjà dans une existence antérieure, peut employer comme signe visible un étang, un lac, ou la mer. Dans le cas contraire il faut avoir soin de capter de l'eau de pluie dans une toile, ou, à défaut de l'eau de pluie, prendre de l'eau pure *. On verse celle-ci dans une 395
écuelle ou dans un autre objet analogue et on la dépose à un endroit convenable dans le jardin du couvent ou dans un autre emplacement tranquille. Assis à une petite distance, le vénérable commence alors sa méditation, pendant laquelle il doit penser aux parties aqueuses de son corps et

rappelle ce qu'a fait le nom-et-forme des œuvres duquel il est sorti. Mais ceci ne fait pas de difficulté. D'abord, pour un Bouddhiste, une vérité reçue n'exclut nullement la vérité contraire ; en outre, un maître, dans cette qualité, possède des dons surnaturels.

3. On peut voir en détail chez Hardy, pass. cité, le travail préparatoire que doit subir le cercle.

aux différents mots qui signifient « eau ». L'exercice est continué, jusqu'à ce qu'on observe le signe.

III. Les mêmes règles s'appliquent au cercle de feu, sauf la différence des matériaux. A moins qu'un religieux n'ait exercé cet art dans une existence antérieure, il doit commencer par prendre du bois, qui soit bien sec et dur, il le taillera en petits morceaux, le mettra au pied d'un arbre et l'allumera. Puis il prendra une natte de bambou, ou bien une toison ou une toile, il y fera une ouverture d'un décimètre et de quatre centimètres en diamètre ; il la tiendra devant lui et regardera le feu par le trou, en fixant toujours son attention sur le feu, non sur l'herbe ou la cendre, pas non plus sur la fumée qui monte. Il doit se pénétrer de la conviction que le feu dans son propre corps est de la même nature, aussi flamboyant et mouvant que celui qu'il regarde, en récitant mentalement les mots qui signifient « feu ».

IV. Pour le cercle de vent, on doit observer les mêmes règles que pour le premier cas. Il faut — si cela est nécessaire à cause d'une préparation insuffisante — se mettre au pied d'un arbre, et penser alors au vent qui entre par la fenêtre ou par un trou percé dans la muraille, et se dire que le vent dans le corps humain est aussi inconstant que le courant d'air qu'on sent.

V. Si l'on veut s'exercer dans l'art du cercle bleu, il faut se servir de quelque objet de couleur bleue, tel qu'un morceau d'étoffe bleue, ou de fleurs bleues, ou d'un cercle dessiné sur la muraille. Naturellement, un pareil moyen est inutile pour ceux qui, dans une existence antérieure, ont déjà pratiqué l'art ; ceux-ci peuvent se contenter de regarder un arbre avec des fleurs bleues. En faisant cet exercice, il faut se rappeler que la voûte céleste est bleue comme le saphir. Tout le reste va de soi, après les préceptes donnés plus haut.

396 * VII-VIII. Les cercles jaunes, rouges et blancs, ne donnent pas lieu à des remarques spéciales, ils ne diffèrent du précédent que par la couleur.

IX. En s'exerçant avec le cercle de plein air, on emploie, comme objet qu'on regarde, une ouverture dans un mur, un trou de serrure ou une fenêtre. C'est ce que disent quelques-uns ; selon d'autres, il s'agirait d'un cercle de lumière projeté sur un mur [1].

X. Le dernier exercice consiste à regarder attentivement la lumière qui pénètre par une ouverture, à l'intérieur d'une chambre ; il ne diffère donc pas du précédent [2]. Il faut cependant remarquer que d'autres, comme dixième cercle, nomment « le cercle de pensée ».

On peut varier ces exercices en changeant l'ordre de quatorze manières différentes. On peut, par exemple, faire les exercices I à X dans l'ordre donné ci-dessus, en commençant par le cercle de terre, mais on peut aussi prendre l'ordre inverse ; ou bien on peut aller de I à VIII, puis à reculons.

Ces exercices pratiques, bien faits, assurent à l'ascète une puissance extraordinaire. Par le premier, il obtient le pouvoir de se multiplier lui-même, de voler à travers les airs ou de marcher sur l'eau ; de se créer une terre sur laquelle il peut marcher, s'asseoir, se tenir debout ou se coucher [3]. Par le second, il peut créer la pluie, les rivières et les mers [4] ; faire trembler la terre et les montagnes sur leurs fondements, et secouer les demeures des hommes. * Par le troisième, il peut 397

1. Le terme employé est aussi bien *âloka* que *âkâça*.

2. De tout ce que disent Hardy et Childers, pass. cités, on peut conclure que *âloka*, signifient à la fois « lueur » et « espace ouvert, perspective libre », n'a pas été compris par tout le monde dans le même sens. Le dernier cercle s'appelle celui de *paricchinnâkâça*, « espace limité ».

3. Le soleil fait paraître la terre, en séparant, par ses rayons, le monde visible du chaos.

4. C'est aussi ce que peut faire le dieu du ciel, qui domine les eaux célestes et qui est en même temps le dieu de la pluie, de l'éclair et du tonnerre. Il n'est pas tout à fait exact de dire comme Vassilief, *B.* 142, que les Saints les plus antiques n'auraient pas encore prétendu dominer la pluie, etc. ; le Buddha figure bien certainement comme dieu de la pluie, et Ânanda connaît une formule magique pour faire descendre la pluie, dans son rôle de Bṛhaspati, qui est la voix d'Indra ; le tonnerre accompagne et suit l'éclair.

faire sortir de la vapeur de toutes les parties du corps et faire tomber le feu du ciel ; la gloire qui sort de son corps supprime la lumière des autres êtres ; il peut chasser l'obscurité et enflammer à volonté le bois ou d'autres substances inflammables ; produire une lumière pareille à l'œil céleste qui voit tout, et faire de sorte, quand il est sur le point d'entrer dans le Nirvâṇa, que son corps disparaisse dans un embrasement lumineux [1]. Par le quatrième exercice, il peut se mouvoir aussi rapidement que l'air, et causer une tempête toutes les fois qu'il le veut. Par les autres exercices, il peut faire paraître des figures de différentes couleurs, changer tout objet en or [2], le colorier en rouge ou en blanc, faire que ce qui est mal et impur devienne bon et pur ; faire paraître à la lumière ce qui était caché ou avait disparu ; pénétrer dans les ravins des rochers et les profondeurs de la terre ; traverser les murs et les remparts et chasser toute souillure.

Inutile de dire que tout ceci est parfaitement vrai, au point de vue poétique, comme description de tout ce que fait et accomplit le Dieu du Jour et du Ciel. Les dix arts sont les Dix Forces (*daçabala*) du Buddha, dans leur forme la plus ancienne, non encore spiritualisée. Accomplis par des Saints terrestres, ces actes magiques ne sont que des imitations de ce que fait le grand Magicien céleste, et il est parfaitement explicable que cette imitation ne se puisse manifester que par des jongleries. Comme les Bouddhistes, les Yogins, eux aussi, prétendent posséder ces dons de thaumaturge ; ils font dépendre ces pouvoirs du plus haut degré de concentration, qu'ils appellent *saṃyama* [3]. Ils ne se servent cependant pas de cercles artificiels, mais de ceux qui existent dans

1. C'est le même mythe que celui du Phénix qui disparaît dans les rayons.

2. Ainsi que le faisait le roi Midas.

3. C'est au fond le même mot que le pâli *yamaka* (*pâṭihâriya*) « acte magique » ; *yamaka* et *yoga* (le dernier mot signifie aussi « jonglerie »), sont en outre à peu près synonymes.

la nature : le soleil, la lune, et les étoiles [4]. Ils sont donc doués du même pouvoir que les saints bouddhiques qui se sont déjà exercés en une existence antérieure.

* Jusqu'à quel point les Bouddhistes ont ou avaient cons- 398
cience de la base purement mythologique de leur mysticisme, est un point qu'on ne peut déterminer à l'aide des données que nous possédons. Nous pouvons affirmer d'autant plus nettement que toutes ces pratiques mystiques — qu'on a l'habitude de considérer avec un certain mépris, comme des développements parasitaires de la doctrine prêchée par un certain Sage nommé Siddhârtha ou Sarvârthasiddha — remontent, quant à leur origine, à un passé lointain, lorsque la Congrégation des Saints n'existait pas encore sur la terre. Du reste, l'existence prébouddhique, c'est-à-dire préhistorique, de ces exercices mystiques à l'aide de cercles, était bien connue des Bouddhistes, car ils ont pris soin de nous apprendre que ces procédés magiques étaient en vogue plusieurs millions d'années avant l'apparition de Çâkyasiṁha [1].

Les dix cercles universaux se nomment *Kṛtsmâyatana* chez les Septentrionaux. Les cercles magiques [2] et autres procédés merveilleux ne leur manquent pas. Au premier rang se placent les Dhâraṇîs, formules magiques, qui, comme le nom le donne déjà à entendre, servent d'amulettes salutaires, écartant le mal, de talismans ou de signes mystérieux (qu'on nomme ordinairement *rakshâ*) [3].

4. Nous ne pouvons pas entrer ici dans plus de détails, et nous renvoyons au troisième chapitre du *Yogasûtra*, qui est consacré tout entier aux dons miraculeux.

1. *Dhammapada*, 131.

2. Dans Târanâtha, *Geschichte des Buddhismus*, p. 108, il est question des cercles magiques ; on en nomme un, le cercle Mâyâjâla ; dans le même livre, p. 228, il est question des 4 cercles Amṛta. De même, le nom d'un Samâdhi Apkṛtsna, dans le *Lotus*, 254, doit se rattacher à l'exercice du cercle d'eau.

3. *Dhâraṇi* signifie « celle qui conserve, conservatrice ». *Rakshâ*, « amulette, signe mystique, moyen préservatif », peut signifier aussi étymologique-

Les Dhâranîs n'ont pas toujours la même forme, bien que toutes aient ceci en commun qu'elles servent à chasser le mal et à assurer le succès. Parfois, ce ne sont pas de véritables formules, mais des poèmes de contenu mystique, dont la longueur peut aller de 8 à 500 couplets. En tête se place la maxime fondamentale (*bîjamantra*), qui est répétée au
399 milieu ; à la fin se trouve ce qu'on nomme la louange * ou la glorification [1]. Les Dhâraṇîs qui accompagnent les principaux livres des Septentrionaux, en forment une sorte d'introduction, et dans ce cas, ils correspondent pour leur caractère essentiel, aux pièces de vers qui, dans le Mahâbhârata et dans d'autres ouvrages, sont mis au commencement et à la fin, pour indiquer le but principal du livre et en recommander la lecture comme méritoire. A la plupart des Purâṇas s'ajoute de même une Louange ou Glorification développée (*Mâhâtmya*) comme appendice constant.

D'autre part, les Dhâraṇîs ne contiennent souvent que des mots sans liaison, de l'« abracadabra » ; on peut alors les qualifier de formule cabbalistiques [2]. Pour ce qui regarde la nature et l'usage de ces formules, elles ont tant d'analogie avec les Runes des anciens Germains et Scandinaves, que nous pouvons leur attribuer la même origine. Avant l'introduction de l'écriture, les Runes étaient des formules magiques et des signes auguraux ; il en a dû être de même des plus anciennes Rakshâs ou Dhâraṇîs. Ce qui s'y trouve de particulièrement bouddhique, ne pourra être reconnu que lorsque nous aurons à notre disposition un plus grand nombre de ces formules de conjuration, de magie et de béné-

ment « conservation, garde, *phylacterium* », car *rakshati* signifie « conserver, garder ». En tout cas, c'est cette étymologie qu'on a eue en vue en transcrivant *raksha* par *dhâraṇî*.

1. Hodgson, *Ess.*, 49 ; Burnouf, *Introd.* 541 et 121 ; Vassilief, *B.* 142.

2. Les formules dans le *Lotus* se composent de vocatifs de mots féminins, dans lesquels on peut reconnaître des noms de Durgâ, l'Hécate indienne, et d'autres déesses-mères.

diction. En tout cas, le genre n'a pas été inventé par les Bouddhistes du Nord, et n'est pas leur propriété exclusive; on peut admettre que, dans leur forme plus ancienne, ces formules constituent le germe d'où s'est développé plus tard toute la littérature des Tantras, ou poésie mystérieuse de l'Inde [3].

Le lien entre la méditation pure d'un côté et les cercles universaux et les Dhâraṇîs de l'autre, doit se chercher en ceci que les derniers sont destinés à féconder la première, à développer pratiquement le pouvoir magique auquel on s'est préparé par une sagesse supérieure [4]. C'est pourquoi les Yogins, tout comme les fils de Buddha, s'occupent de magie, et du Yogin arrivé au troisième degré de sagesse, il est dit * qu'il a revêtu l'amulette, la *rakshâ* [1], afin de donner 400
à entendre qu'il est devenu puissant en toute sorte de magie.

Même sans la déclaration expresse des Bouddhistes eux-mêmes [2], nous saurions que c'est Çâkyamuni qui a révélé les Dhâraṇîs à l'humanité. Ce n'est que chez lui que la magie peut avoir son origine : il est le plus grand des sorciers — les hérésiarques téméraires le sentirent à leur confusion — de même qu'Odhin, le plus puissant des thaumaturges, a inventé et enseigné aux autres les Runes. Ceci n'est pas en contradiction avec le fait qu'ailleurs Avalokiteçvara est nommé comme l'inventeur de la même formule magique en six syllabes [3] que le Buddha enseigna à Ânanda [4], car Avalokiteçvara et le Buddha sont un, avec cette différence que le premier personnifie le présent, le second le passé. Ceux qui attribuaient l'invention à Avalokiteçvara *peuvent* avoir voulu dire que la formule était rela-

3. Comp. Vassilief, pass. cité.
4. *Sarvadarçana. S.* 169.
1. Note sur *Yogas.* 3, 50.
2. Hodgson, *Ess.* 49.
3. Probablement les six saisons.
4. Burnouf, *Introd.* 541.

tivement récente, mais il n'est nullement besoin de supposer cela, vu que, dans certains ouvrages de l'Église septentrionale, Avalokiteçvara vivant est un être beaucoup plus considérable que tous les Buddhas morts réunis.

Il y a, dans les mémoires d'Hiuen-Thsang, une notice très remarquable sur le sujet qui nous occupe [5]. Il raconte qu'au premier concile général de Râjagṛha, immédiatement après le Nirvâṇa du Seigneur, on rédigea cinq Piṭakas, à savoir les trois Piṭakas officiels ou canoniques, le Samyukta-Piṭaka [6] et le Piṭaka des Dhâranîs, qu'il mentionne ailleurs sous le nom de Piṭaka des Vidyâdharas [7]. Nous verrons plus
401 tard que le premier Concile *, aussi bien que le second, pourrait bien n'être qu'une fiction mythique ou dogmatique, mais, malgré cela, le renseignement du docteur chinois peut être parfaitement vrai, pourvu qu'on en comprenne la véritable signification. Il n'y a pas la moindre raison de supposer que les formules magiques, en tant que genre littéraire, soient plus récentes que les Suttas, le Vinaya et l'Abhidharma; c'est plutôt le contraire qui est vraisemblable. La collection, telle qu'elle existe maintenant, est-elle aussi ancienne que les trois Piṭakas? C'est là un point qu'on ne peut ni prouver, ni affirmer avant qu'elle ait été publiée. Cependant nous possédons assez de données pour conclure que le Piṭaka des Dhâraṇîs est le pendant de l'Atharva-Veda, comme les Trois Piṭakas le sont des Trois Vedas. D'abord, l'Atharva est principalement une collection d'incantations magiques, de formules pour bannir des maladies, de conjurations, etc., de sorte que la nature des deux collections est la même; d'un autre côté, il y a des points de ressemblance pour des détails

5. Stan. Julien, *Voy. d. Pèl. bouddh.* III, 38.

6. Le sens de *saṃyukta* dans ce contexte n'est pas sûr; comp. Vasilief, *B.* 115; Julien, pass. cité, et Burnouf, *Introd.* 49. C'est probablement Burnouf, qui a trouvé le sens exact en traduisant par « court » et le Saṃyukta. P. correspond vraisemblablement au Saṃyukta-Nikâya, une partie du Sutta-Piṭaka.

7. Les Vidyâdharas sont des Anges ou Génies.

secondaires. C'est ainsi que l'Atharva est attribué aux « Atharvans et Aṅgiras », les Aṅgiras sont des messagers célestes, des anges [1], ce sont donc des êtres de la même nature que les Vidyâdharas, auxquels on rattache le Dhâraṇî-Piṭaka. Un autre trait de ressemblance entre les deux collections se trouve dans l'emploi du mot *hṛdaya* « cœur ». Un des appendices de l'Atharva s'appelle « le cœur d'Atharvan », et une des prières qui font partie de cet appendice « le cœur de Kubera. » Les Dhâranîs, elles aussi, sont considérées comme « le cœur des Tathâgatas et des Bodhisatvas », et une collection de prières est intitulée « Cœur de l'Éclair » [2].

Les élaborations que doit subir la formule magique avant d'avoir l'effet désiré, d'après les indications de la littérature hindoue [3], sont assez connues, mais on n'a pas encore recherché comment les Bouddhistes septentrionaux élaborent leurs formules.

Les deux divisions de l'Église connaissent, comme d'autres sectes mystiques indiennes, ce qu'on appelle les *mudrâs*, c'est-à-dire « estampilles, sceaux, types », expression qui désigne les différents signes symboliques qui se font avec les doigts.

---

* Parmi les 40 Karmasthânas, on compte aussi la considé- 402
ration ou méditation des dix formes dégoûtantes que peut prendre un cadavre : gonflé, bleuâtre, pourri, plein de trous, déchiré [1], disloqué, mutilé et éventré, taché de sang, couvert de vers, un squelette.

1. Étymologiquement aussi, *aṅgiras* est le même mot que le grec *angelos*, d'où vient notre *ange*.

2. Vasilief, *B.* 143; Burnouf, *Introd.* 543.

3. Entre autres, *Sarvadarçana-Saṅgraha*, 170. Il y a 10 façons de les élaborer, nombre qui correspond à celui des cercles universaux. C'est du reste la seule analogie entre les deux arts.

1. Dans le texte, *vikkhâyita*, expression qui, dans le *Visuddhi-Magga* et, d'après celui-ci, chez Hardy, *E. M.* 268 est expliquée par : « mangé par les chiens, les chacals, etc. »

Le but de cette liste, qui sent la salle de dissection [2], n'est pas tant, semble-t-il, de rappeler au sage le *Memento mori* — car pour cela il y a un autre Karmasthâna, à savoir « penser à la mort » — que d'exercer ses nerfs, ce qui peut aider le Saint dans son Samâdhi et lui est certainement fort utile quand il doit faire des opérations magiques.

La méthode que suivent les Septentrionaux pour endurcir l'âme n'est certainement pas moins approfondie. Afin d'éveiller l'horreur de tout ce qui est mondain et habituer l'intelligence à l'idée qu'il n'y a rien qui mérite quelque affection, il est prescrit à l'ascète de regarder, d'abord une partie de son propre corps, puis son corps tout entier, puis son entourage, et enfin le monde entier comme un ulcère, une pustule, une charogne. Un homme qui s'est pénétré de ces idées pendant quelques jours, finira même par avoir le dégoût de la nourriture [3].

403 * Une chose de la plus grande importance, dans la méditation dévote, est l'art de régler et de retenir la respiration. Retenir la respiration se dit *prâṇâyâma*. Étymologiquement, le mot peut aussi signifier la durée plus ou moins longue de la respiration, et aussi la longueur, la durée d'une inspiration ou d'une expiration. En reliant entre elles, ou plutôt en confondant ces trois significations, et en mesurant localement, temporairement et par le calcul la durée d'une respiration et d'un arrêt de la respiration, on a construit un système de respiration philosophique, qui est déjà assez développé dans le Yoga. Le *prâṇâyâma* est, en effet, considéré comme un des 8 Yogâṅgas nécessaires; avec une équivoque intentionnelle,

2. Le Yoga et le Bouddhisme nous rappellent continuellement la médecine. Il est assez probable qu'il faille chercher la cause de ce phénomène dans le fait que, dans des âges anciens, le sorcier et le médecin ne faisaient qu'un.

3. Vassilief, *B*. 138. — La même conception aimable du monde se retrouve dans ces vers du *Sarvadarçana-S*. 15 : « Le moine, l'amant et le chien, en présence d'un seul et même corps de femme, penseront à trois choses différentes : le premier, à une charogne; le second, à une amante, le troisième à de la nourriture. »

on l'explique ainsi : « *prânâyâma* est l'arrêt du mouvement d'inspiration et d'expiration », mais aussi, quoique d'une façon un peu plus cherchée : « *pr.* est la distinction des mouvements d'inspiration et d'expiration [1] ». Pour ce qui concerne l'art de compter les inspirations et expirations, on peut dire que la respiration rend les mêmes services pendant la méditation, que le pendule pendant les observations astronomiques. On ne peut prouver que cette mesure de la respiration se rattache à des pratiques médicales ; mais il est certain que le Yogin emploie volontiers des termes médicaux ; il parle entre autres du « vomissement de l'haleine [2] ».

Chez les Bouddhistes, eux aussi, l'art de retenir l'haleine et de compter les inspirations et expirations est lié inséparablement à la méditation [3]. L'art, d'après eux, est une invention des Pratyekabuddhas ; cela est exact en ce sens, que le Pratyekabuddha Devadatta, autrement dit la Lune, a été considéré, depuis des temps immémoriaux, comme un grand « mesureur » du temps, de telle façon qu'on a cru découvrir dans les mots qui désignent la lune, dans la langue indienne comme dans les langues germaniques, le sens étymologique de « mesureur, mesure. »

Chez les Méridionaux, l'art de respirer philosophiquement, qui est compté parmi les Karmasthânas, n'est pas moins développé. Généralement parlant, l'exercice consiste en ceci : * 404
on fixe l'attention sur sa propre respiration, en la rattachant à 16 objets de la méditation. Il est évident que le nombre des objets doit être seize, car seize est le nombre plein de la Lune, du Pratyekabuddha Devadatta. Quant à l'exercice lui-même, on le décrit à peu près ainsi [1] :

« Après s'être assis selon les règles de l'art, le penseur

1. *Yogas.* 2, 49.
2. *Yogas.* 1, 34.
3. Vassilief, *B.* 139.
1. D'après Hardy, *E. M.* 267. Nous avons beaucoup abrégé.

fait avec réflexion et un esprit calme une inspiration et une expiration. En prenant longuement haleine par les fosses nasales, il remarque comment il a pris longuement haleine. En chassant ensuite longuement l'haleine par les narines, il remarque comment il l'a chassée. En respirant brièvement, il fait en lui-même la remarque correspondante. Quand il est arrivé à la claire conscience que le commencement, le milieu et la fin de toute haleine viennent du corps, il prend la résolution de faire avec réflexion une inspiration et avec réflexion une expiration. Après avoir arrêté un moment le mouvement de la respiration, il prend de nouveau haleine et en pensant comme il le fait, il maîtrise ses sens. Puis il expire de nouveau l'haleine, avec l'attention nécessaire. A ce moment, il se représente la félicité qui se rattache à la méditation du premier degré, et pendant cette méditation il fait encore des mouvements d'inspiration et d'expiration. De la même façon il répète l'exercice, en ayant continuellement d'autres objets présents à l'esprit, entre autres l'idée que la décomposition des Skandhas est suivie du Nirvâṇa, et enfin l'idée que, en possédant la clairvoyance, il pourra, en pensée, s'exalter, pour ainsi dire, jusqu'au Nirvâṇa. Pendant cette méditation aussi, il fait des mouvements d'inspiration et d'expiration. En continuant ainsi l'exercice avec 16 objets divers, on dompte les sens. Afin de réussir, l'ascète doit observer soigneusement ses narines, pendant qu'il se sert de l'intelligence comme d'une rêne et de la sagesse comme d'un aiguillon [2]. Dès qu'on aperçoit le signe (*nimitta*), l'exercice a réussi.

2. Correction bouddhique des lignes poétiques de la *Kaṭha-Upanishad* :

Considère l'âme comme le maître du char
Et le corps comme le char lui-même.
L'intelligence comme le conducteur du char
Et la conscience (la volonté) comme la rêne.
Les organes des sens sont dits les chevaux,
Et le terrain de leur activité la prairie.

Comp. Manu, 2, 88.

* Nous croyons avoir prêté l'attention nécessaire aux qua- 405
rante Karmasthânas et à ce qui leur correspond dans l'Église septentrionale. En dehors des Dhâraṇis, les éléments de la magie philosophique sont communs à tous les Bouddhistes, de sorte que c'est la façon particulière et systématique de les réunir qui seule pourrait être considérée comme postérieure à la séparation des deux divisions de l'Église.

---

10. — Aperçu général du sentier de la vertu et de la sagesse.

C'est un des traits distinctifs du Bouddhisme qu'il recherche moins la simplification que l'extension, qu'il s'efforce moins de trier les notions traditionnelles que de les concilier. Il s'efforce d'être large et libéral, et s'assimile par conséquent les éléments les plus hétérogènes, après leur avoir fait subir les modifications nécessaires. La façon dont il a élevé avec des matériaux divers un édifice majestueux témoigne d'une ingéniosité peu commune, et aussi d'une patience infinie dans le développement des plus petits détails.

L'aperçu le plus complet des qualités qui doivent distinguer la conduite de l'homme réellement sage et vertueux, se trouve dans le *Lalitavistara*. Ces qualités, au nombre de 108, y sont désignées par le nom de Dharmâlokamukhas, c'est à dire points principaux du domaine étendu du Dharma [1]. Réunies, elles forment l'idéal, pour ainsi dire, d'une vie
sainte. Elles ont aussi une origine céleste, * car c'est le Bodhi- 406
satva, sur le point de descendre sur la terre, qui les révéla aux anges dans l'assemblée des dieux, comme tous les Bodhisatvas l'avaient fait avant lui [1].

1. *Lalitav.* 34. Âlokamukha est formé, d'après nous, sur le modèle de *diṅgmukha*, point principal des régions de l'horizon ; *âloka* « espace ouvert », autant qu'on peut en déterminer le sens, est en fait synonyme de *diças*, « les différentes directions », l'espace dans toutes les directions.

1. On ne peut attribuer aux fils de Buddha l'affirmation que toute vérité

Dans cet aperçu général, on découvre facilement plusieurs groupes, dont chacun contient plusieurs articles, en nombre inégal. Un certain nombre de ces groupes ont déjà été mentionnés dans les pages précédentes, et nous pourrions par conséquent nous dispenser de les traiter de nouveau, si nous ne trouvions dans la liste plusieurs termes avec un sens différent de celui qu'on leur attribue ailleurs. Parfois la liste semble en contradiction avec elle-même, et la portée qu'on donne à telle qualité ou vertu n'est pas d'accord avec le sens que le Dharmâlokamukha devrait avoir d'après le contexte [2]. Nous examinerons maintenant la liste, article par article.

1-4. L'énumération des quatre premières qualités n'a évidemment d'autre but que de faire ressortir qu'un homme qui va entreprendre une tâche doit le faire avec bonne humeur et dévouement, s'il veut avoir chance de réussir. Ce sont : plaisir (et foi [3]), bonne humeur, gaieté et joie. On explique ainsi pourquoi sont requises ces qualités : la foi conduit à une résolution inébranlable ; la bonne humeur éclaircit l'esprit troublé; la gaieté conduit au succès, et la joie à la purification de l'esprit.

5-7. Trois choses qu'il faut maîtriser : le corps, le langage et l'âme. Par l'assujettissement (*saṁvara*) du corps on reste libre des trois péchés corporels ; en maîtrisant la langue, on évite les quatre péchés qu'on commet en parlant ; en domp-

commence avec le dernier Tathâgata. C'est là une théorie qui leur a été gratuitement prêtée par des savants européens, mais que le Bouddhisme n'a jamais soutenue.

2. Ceci peut avoir été causé, en partie, par des changements postérieurs dans le texte.

3. *Çraddhâ*, la signification « foi » ne s'accorde pas bien avec ce qui suit; cependant l'effet qu'on attribue un peu plus loin à cette qualité, prouve que le rédacteur de l'aperçu prenait le mot dans ce sens. En d'autres termes : on a admis dans la liste un groupe de mots, pris on ne sait d'où, sans bien comprendre ce que le premier mot voulait dire.

tant l'âme on se gardera de la convoitise [4] du bien d'autrui, des mauvaises intentions * et des vues erronées. Les trois 407
péchés corporels sont l'homicide, le vol et l'adultère ; les quatre transgressions du parler sont le mensonge, la médisance, la brusquerie et le bavardage oiseux. A part le mot *saṁvara*, pour lequel on emploie ailleurs d'ordinaire le synonyme *saṁyama*, cette trinité de péchés, avec la définition de chaque vice, a été prise dans Manu [1], de sorte qu'il n'est pas étonnant que les Méridionaux aient absolument la même division [2].

8-13. Il faut toujours être rempli de la pensée (*anusmṛti*) de six objets : le Buddha, la Loi et l'Église ; le renoncement, la moralité et les dieux. En ayant le Buddha toujours présent à l'esprit, on parvient à une compréhension juste ; la pensée continuelle de la Loi donne de la clarté quand on proclame la Loi ; la pensée de l'Église nous conduira dans le droit chemin. En songeant toujours au renoncement, on arrivera à se défaire de toutes les hypothèses (nécessaires à certains égards, mais au fond inutiles) [3]. Penser aux préceptes moraux est surtout utile quand il s'agit de remplir des devoirs pieux, et la pensée des dieux élève l'esprit. Tandis que le groupe précédent nous montre brièvement et essentiellement nos devoirs à l'égard de nos semblables et nous impose la nécessaire domination de nous-mêmes, on voit commencer ici la liste des choses que nous devons faire : il ne suffit pas de ne pas faire le mal, il est encore nécessaire de développer le bien. Il faut supprimer les branches trop luxuriantes, et développer les bons germes, c'est-à-dire les ten-

4. La bonne leçon est *abidhyâ*, voir Manu, 12, 5.

1. Manu, 12, 5. Les définitions des termes, dans Manu, sont à la fois plus larges et plus exactes ; les mots qu'on y emploie représentent vraiment des idées ; dans la liste des Dharmâlokamukhas ce sont des corps sans âme.

2. Par exemple sous le mot *vaciduccarita*, chez Childers, *Dict.* 542 ; comp. 127.

3. *Tyâga*, « renoncement », proprement « l'acte de laisser aller, d'abandonner, de céder, sacrifice ». Les religieux prennent surtout *tyâga* dans le sens de « cession de biens au profit de l'Église. »

dances élevées de notre âme. Les six qualités énumérées dans ce groupe sont comme autant de mesures de précaution, qui doivent faciliter la croissance tranquille des bonnes semences. Les petites plantes frêles qui naissent de ces
408 semences * doivent être cultivées avec soin. C'est à ces sortes de plantes qu'on peut comparer les quatre subdivisions du groupe suivant.

14-17. Amabilité (ou : bienveillance), compassion, enthousiasme joyeux et indifférence. La première qualité doit nous mettre en état d'accomplir toutes les œuvres relativement bonnes [1]. La compassion nous empêche de faire du mal aux autres. L'enthousiasme joyeux nous fait pousser à bout toutes les entreprises, et l'indifférence nous conduit au mépris des désirs sensuels. Ce sont là les quatre Brahmavihâras qui, comme nous l'avons déjà vu, sont directement empruntés au Yoga [2]. Au fond, les mots employés signifient : disposition amicale, compassion, sympathie joyeuse et équanimité.

18-21. Il y a quatre points de contemplation ou de méditation : [3] l'inconstance, la misère, l'irréalité et l'abominable laideur (du monde). La première méditation élève l'esprit

1. Les bonnes œuvres n'ont qu'un mérite relatif, puis que, comme nous l'avons vu, la distinction du bien et du mal disparaît quand on est arrivé à un point de vue élevé.

2. Les paroles de Köppen, *die Religion des Buddha*, 448 : « l'affection universelle envers les créatures (*maitrî*) est le noyau réel de la morale bouddhique, le trait fondamental et caractéristique du Bouddhisme », méritent quelque éclaircissement. *Tous* les hommes doivent être affectueux, bienveillants, envers tous les êtres. Mais les hommes ont tant de devoirs différents que tous ne peuvent pas se montrer toujours également bienveillants; le soldat, par exemple, dans le tumulte de la bataille, est bien obligé de songer à autre chose. C'est pourquoi la *maitrî* est le signe distinctif du brahmane; *maitro brâhmaṇa ucyate,* « le brahmane est dit affectueux » dit Manu, 2, 87. Parmi les brahmanes, ce sont à leur tour les Yatis qui doivent le plus briller par la bienveillance. Naturellement les copies des Yatis, les moines des autres sectes, ne peuvent pas leur être inférieurs à cet égard.

3. *Pratyavekshâ*, ailleurs *sañjñâ* « conscience. »

au-dessus des tendances sensuelles, éthérées et idéales (et : au-dessus des tendances dirigées vers le monde des instincts sensuels, des formes et de l'informe). La considération de la misère de ce monde détruit l'attachement. En faisant attention à l'irréalité (de toutes choses) on en arrive à dépouiller l'attachement profond que l'homme a pour soi-même, et en faisant attention à la laideur (du monde) on cessera d'en subir l'attrait [4]. Ce sont là les quatre points de méditation bien connus dans le Yoga, * et dont mention est aussi conti- 409
nuellement faite chez les Méridionaux [1]. Le lien qui rattache ce groupe au précédent doit probablement être cherché en ceci, que les deux groupes, bien que divers de nature, sont cependant également indispensables comme préparation à la véritable méditation. Ce n'est pourtant pas ainsi que le compilateur de l'aperçu semble avoir compris la chose, car ce qui suit est une série de bonnes qualités et d'habitudes louables qui n'ont que peu ou point de rapport avec la méditation.

22-51. Tous les membres de cette série, à de rares exceptions près, peuvent être rangés par couples. La plupart de ces couples consistent en deux mots synonymes. De même que, de nos jours encore, les auteurs de dictionnaires de synonymes s'efforcent de créer toutes sortes de distinctions imaginaires, de même les rédacteurs de l'aperçu, se plaçant à leur point de vue dogmatique, ont attribué une signification spéciale à chaque membre du couple. La série commence par la honte et la retenue : la première conduit au calme intérieur, la seconde au calme extérieur. Puis viennent le vrai et le désirable ; le premier nous mène à la concorde (ou : la paix) avec les dieux et les hommes ; le second, à la concorde (ou : la paix) avec nous-mêmes. Le couple suivant est la pratique de la vertu et le recours aux Trois Joyaux ; la

4. Il faut lire dans le texte : *anunayasamûhananâya*.

1. Voir plus haut, p. 371.

première nous fait chercher notre consolation dans la vertu ; le second nous préserve des trois états misérables (en Enfer, etc.) — Puis viennent : reconnaissance et gratitude : elles ont pour effet que la racine du bien fait par quelqu'un ne périt pas et qu'on sait estimer son semblable. Connaissance de soi-même et connaissance du caractère (ou : connaissance
410 de l'être [2]). Par la première on approfondira * la (véritable) nature (ce qui est essentiel, particulier dans quelqu'un ou quelque chose); par la seconde on gardera l'équanimité en présence du malheur d'un autre [1]. Connaissance du droit (du devoir) et du moment (approprié); ces qualités conduisent à la conception des devoirs, grands et petits, et à une intelligence nette (des choses [2]). La modestie nous fera sentir le besoin de compléter notre savoir ; un esprit qui ne se laisse pas abattre rendra un homme capable de se préserver soi-même et les autres [3]. L'absence de sentiments haineux est cause qu'on ne fait pas de mal aux autres [4]. Une résolution ferme met fin à toute hésitation. La méditation du profane (de la laideur de toutes choses mondaines) nous fait abandonner toute pensée de jouissances sensuelles [5], tandis que l'absence de malveillance est cause que nous abandon-

2. *Âtma-* et *satva-jñatâ.*

1. Au lieu de faire ressortir nettement, en présence du vague des significations d'*âtman* et de *satva*, quel était le sens qu'on donnait à ces mots, on a imaginé, pour plus de sûreté, des phrases vides d'idées, afin de se mettre à l'abri de toute critique. L'auteur ne se souciait que des mots, non des choses.

2. Ce couple doit avoir été emprunté à quelque livre de droit ou à quelque traité sur les devoirs des rois : les deux qualités exigées sont celles d'un juge ou d'un roi, considéré comme juge suprême; elles n'ont rien de commun avec le monachisme.

3. D'après une autre leçon : « de préserver sa propre puissance (ou : armée). » Le passage relatif à ce couple a été altéré, de sorte qu'il est difficile de dire ce que portait l'original. Il est seulement clair que le couple indique les qualités requises d'un roi, non celles d'un moine.

4. *Kṛtya* se trouve ailleurs avec le sens de « mal causé par la sorcellerie ou la magie »; donc dans le sens du mot féminin *kṛtyâ*.

5. Cette méditation est la même que celle sous le n° 21 plus haut, avec un autre nom.

nons toute pensée de faire du mal aux autres. L'affranchissement de tout aveuglement aura pour conséquence d'enlever toute ignorance. Les deux termes qui suivent signifient proprement : l'effort vers la justice et le désir d'être juste ; deux qualités capitales d'un roi ou d'un juge. Il est difficile de dire quel sens le compilateur de la liste veut donner à ces termes. D'après lui, la première vertu conduit à se baser sur l'utilité [6], la seconde à s'en tenir à la coutume généralement reçue. Tout ce qu'on peut conclure de ce verbiage, c'est que les termes se rapportaient primitivement à la procédure *. — 411
Nous avons épuisé les matières empruntées à quelque livre sur l'art de gouverner ou sur le droit; maintenant vient le tour de la science.

La recherche scientifique (ou plutôt : l'effort vers la science) et l'emploi convenable (de cette science) forment un couple qui correspond à ce que nous appelons théorie et pratique. La première qualité, est-il dit, conduit à la considération approfondie de la Loi ; l'autre, à la mise en œuvre convenable. Le numéro suivant est isolé ; il est : la pénétration de nom-et-forme, par laquelle on surmonte tout attachement (au monde). — Suit de nouveau un couple : l'extirpation du scepticisme et l'abandon de nos sympathies et antipathies — en d'autre termes, l'absence de préjugés. Par la première qualité on acquerra la foi dans la science et l'amour pour elle; par la dernière, on évitera de blâmer ce qui n'est pas dans le texte (ou : ce qui n'est pas l'essentiel). Les quatre termes qui suivent sont empruntés à la médecine, et ne sont autre chose que les quatre vérités. Ce sont : l'habileté dans les Skandhas [1], qui conduit à la connais

6. *Artha ;* ce mot peut aussi signifier : « procès ; le but visé ; intention ».

1. Ceci semble singulier; un médecin peut être versé dans les Skandhas, c'est-à-dire subdivisions, de son métier ; mais nul ne peut être versé ou avoir de l'habileté (*kauçalya*) dans les cinq agrégats que les Buddhistes appellent Skandhas. *Skandhakauçalya*, il est vrai, pourrait signifier « état sain des Skandhas », mais ce sens est encore moins satisfaisant.

sance exacte du mal; l'harmonie (ou : l'équilibre) des éléments [2], qui conduit à la suppression de l'origine (de la souffrance); l'annulation [3] de la cause (de la maladie), qui amène la réflexion sur le chemin qu'il faut suivre; l'acquiescement patient dans le non-naître, qui conduit à une conception claire [4] de la suppression.

52-55. Ce groupe comprend les quatre points auxquels il
412 faut toujours songer sérieusement * et que nous avons déjà appris à connaître comme les quatre Smṛtyupasthânas [1]. Les quatre sortes de circonspection concernent le corps, les sensations, les pensées et la nature des choses, et tendent à nous faire obtenir une connaissance exacte du corps; à faire cesser toutes les douleurs (ou : à garder le calme en présence de toute douleur ou sentiment); à nous faire comprendre que les pensées sont semblables à une illusion; à nous conduire à la connaissance prafaitement limpide. A partir de ces quatre qualités, nous nous avançons dans le chemin de la sagesse supérieure, de la sanctification. Ce qui précède n'était qu'une sorte de propédeutique. Les numéros 52-82 forment un ensemble, puisqu'ils constituent l'énumération des 37 qualités d'un Arhat, dites Bodhipakshika [2].

2. Le mot, employé dans le texte, signifie « équilibre des principaux éléments » ou « humeurs » du corps; dans le passage donné plus haut, on a faussé, ou, si l'on veut, « spiritualisé » le sens médical véritable.

3. C'est-à-dire : l'effort pour annuler.

4. Ceci semble être le sens « spirituel »; le sens réel est : « le fait d'attendre patiemment sans que quelque chose (à savoir : un symptôme de maladie) paraisse ou se montre ». Quand le médecin, après avoir attendu pendant quelque temps avec la patience nécessaire, voit que les symptômes morbides ne se renouvellent pas, il peut être sûr que le mal est supprimé. L'ordre habituel de la 3e et 4e règle médicale a été ici renversé, contrairement à ce qui se fait ailleurs chez les Septentrionaux, pour ne pas parler des Méridionaux et du Yoga.

1. Voir plus haut, p. 301.

2. Dans cet aperçu, les 4 Ṛddhipâdas et les 4 Samyakpradhânas ne forment que deux numéros; c'est ce qui explique l'écart apparent entre 82 — 51 = 31 et le chiffre 37.

56. Les quatre Bons Exercices [3], qui tendent à faire abandonner tout ce qui est mauvais et à accomplir tout ce qui est bon.

57. Les quatre subdivisions de la Puissance miraculeuse, qui donnent la célérité corporelle et spirituelle.

58-62. Les cinq Facultés : la foi, la force intellectuelle ou l'effort, la réflexion ou mémoire, l'attention et la sagesse. Chacune de ces facultés a pour conséquence : qu'on se laisse facilement conduire ou persuader par un autre; qu'on étudie bien les choses ; qu'on ne fait rien qui ne soit bien ; qu'on a l'esprit libre ; qu'on ne se forme une conviction qu'après une réflexion attentive.

63-67. Les cinq Forces sont celles de la foi, de l'effort, de la circonspection, de l'attention et de la sagesse. La première force nous fait vaincre la puissance du Malin ; la seconde fait qu'on ne s'écarte pas (du but) ; la troisième fait qu'on ne se laisse pas séduire ; la quatrième nous permet de chasser toutes les pensées ou doutes naissants, et la dernière est nécessaire pour que nous ne soyons pas trompés [4].

* 68-74. Les sept subdivisions de la Connaissance ou Science 413
supérieure (*sambodhyaṅga*) : mémoire (ou : tradition), examen de la Loi, effort intellectuel, désir (ou : plaisir), calme, attention et équanimité (ou : indifférence). Ces sept qualités contribuent, successivement, à la connaissance convenable de la Loi, à l'accomplissement de tous les devoirs, à un développement multiple de l'intelligence, à la régularité de l'étude, au bon accomplissement de la tâche, à la conscience de l'harmonie [1], et à l'indifférence pour tout ce qui arrive.

3. Sur le *prahâṇa* des Septentrionaux, opposé au *padhâna* pâli, voir plus haut, p. 301.

4. La traduction de ce mot n'est pas sûre.

1. C'est là, soi-disant, le sens, parce que c'est par l'attention (*samâdhi*) que le penseur s'identifie, pour ainsi dire, avec l'objet de sa pensée. La traduction véritable et grammaticale est : « la conscience (du bon écolier) qu'il doit travailler régulièrement », ne pas passer brusquement d'une étude à une autre.

— Ceci ressemble à un règlement de discipline pour écoliers, dont les Yogins et les Bouddhistes auront fait un ensemble de qualités nécessaires à celui qui veut arriver à la sagesse suprême.

75-82. Après avoir quitté l'école, nous nous transportons dans la société, et plus particulièrement dans celle des bons bourgeois. Les huit règles que doit observer quelqu'un qui veut se conduire comme un « honnête homme » (*ârya*) et avoir du succès dans le métier qu'il a choisi, dans sa carrière (*mârga*), reviennent à ceci [2] : bonne compréhension, bonne pensée, bon discours, bonne activité (ou : bon métier), bon commerce (ou : bonne profession), bon effort, bonne mémoire et bonne attention. Ces règles de vie et de conduite, à l'usage des gens de la ville et de la campagne, pouvaient difficilement, quelqu'excellentes qu'elles fussent en elles-mêmes, servir de ligne de conduite pour un saint moine, sans être idéalisées. Cette transformation amène une certaine obscurité, mais, vu le but que se proposent les frères spirituels, celle-ci est plutôt un bien qu'un mal. Du point de vue ecclésiastique ou philosophique, la bonne compréhension conduit dans le bon chemin ; la bonne pensée, ou l'état d'âme nécessaire, nous amène à abandonner toutes les fictions, alterna-
414 tives [3] et hypothèses. * Par le bon parler [1] on comprendra quelle est la réponse convenable à faire toutes les fois qu'on entend une syllabe, un bruit, un cri, un discours. Par la bonne activité, la bonne œuvre portera de beaux fruits; par une bonne manière de gagner sa vie ou une bonne profession, on sera content de tout gain. Le bon effort fait qu'on atteint l'autre rive (c'est-à-dire un bon port) ; une bonne mémoire, qu'on prend à cœur les choses auxquelles il faut

2. C'est là le célèbre *ârya-ashtâṅgika-mârga,* ce qui signifie littéralement : « l'honnête octuple chemin » (c'est-à-dire « carrière »).

3. *Vikalpa ;* signifie aussi : cas possible ou supposable, dilemme, permutation, différence d'opinion, doute, etc.

1. On entend par là : le don ou la faculté de parler à propos.

toujours penser. La bonne attention, enfin, tend à obtenir l'inaltérable abstraction spirituelle [2].

L'accord dans l'ordre où sont placés les groupes des *bodhipakshika dharmas* par les deux divisions de l'Église, accord qui se retrouve dans le nombre et les définitions des unités qui composent les groupes [comp. plus haut, p. 301-302], nous prouve que ces 37 signes distinctifs d'un Ârya, d'un Arhat, d'un Saint, appartiennent à la loi fondamentale de l'Église. Le système n'en est pas moins une compilation, et l'ordre dans lequel sont placés les différents groupes n'est rien moins que systématique. Pour ne citer qu'un exemple, il est singulier de voir mentionner d'abord les quatre subdivisions de la puissance miraculeuse d'un saint et de n'entendre parler que plus tard de l'intelligence exacte qui doit conduire dans le droit chemin, de la manière honnête de gagner sa vie, etc. Il est tout aussi singulier d'entendre mentionner d'abord la puissance miraculeuse, et immédiatement après des qualités très ordinaires : la mémoire, etc. Et cependant on peut expliquer cet ordre, pourvu qu'on ne se soucie plus de l'odeur de sainteté qu'exhale la liste. — Le premier groupe (52-55) est emprunté à l'obstétrique, et contient une théorie du développement graduel de l'embryon dans le corps de la mère. Le second groupe nous conduit dans la chambre de l'accouchée, où l'on prend des précautions convenables (*samyakpradhâna*) pour laver l'enfant et le purifier en général de toute souillure. Lors de la croissance (*ṛddhi*) de l'enfant, il faut faire attention à tout ce qui peut favoriser * la santé et la force du corps et de l'esprit, *kâya-citta-* 415
laghutâ. Peu à peu, les facultés se développent chez l'enfant; il accorde sa confiance, sa foi, à ce que lui disent

2. Ici, comme plusieurs fois plus haut, la tendance attribuée à une qualité n'est autre chose que la définition de cette qualité elle-même. L'explication de ce fait doit probablement être cherchée en ceci que l'expression « tendre à quelque chose » peut être remplacée souvent par l'expression plus simple « être quelque chose ».

des personnes plus âgées, il est, par conséquent, facile à conduire pour d'autres (*aparapraṇeya*) ; il devient plus fort ; il prouve qu'il possède de la mémoire ; montre de l'attention et de l'intelligence. Toutes ces facultés, énumérées dans le quatrième groupe, atteignent dans le cinquième un développement plus complet, deviennent plus fortes, et s'appellent par conséquent des forces (*bala*). Dès que le garçon a atteint l'âge requis, il va à l'école. L'écolier doit se conduire d'une façon convenable et intelligente, d'après le règlement de discipline scolaire, que nous avons appris à connaître sous le nom de *bodhyaṅgas*. Après avoir quitté l'école, le jeune homme choisit un métier, un moyen d'existence ; les règles de conduite qu'on lui donne sont les huit éléments d'une carrière honnête et honorable. Maintenant l'ordre observé est explicable. En l'idéalisant, on en avait fait un chaos. Nous suivrons maintenant le Sage, ou plutôt l'apprenti devenu maître, dans le reste de sa carrière.

83-86. Ces qualités sont : l'esprit de sagesse, le caractère, l'effort industrieux et la pratique. La première qualité est nécessaire pour que la tradition des Trois Joyaux [1] ne périsse pas; la seconde, pour qu'on ne recherche pas le bas chemin ; la troisième, afin qu'on s'appuie sur le sublime Dharma des Buddhas ; la dernière, pour qu'on accomplisse toutes les bonnes choses. Si nous retraduisons ce langage monastique en celui de la vie ordinaire, nous apprenons que le maître, pour exercer son métier, doit avoir l'esprit éveillé, du caractère, l'industrie et l'amour de sa profession, et mettre en pratique ce qu'il a appris. De cette façon, il empêchera son métier [2] et sa famille de péricliter ; évitera le chemin de la bassesse, les pratiques louches; s'en tiendra aux règles

1. Quelques manuscrits omettent « Joyaux », et à bon droit.

2. Le mot « trinité » (*trayî, tri*) est un terme habituel pour désigner les trois métiers des Vaiçyas, qui sont commerçants, agriculteurs ou pasteurs, et exercent souvent ces trois métiers à la fois. De là vient que *trayî* est synonyme de *vârttâ*.

excellentes, suivies par les hommes bien pensants et sages, et montrera toutes ses facultés dans la pratique de son métier.

87-92. Les six Perfections [3] : la vertu parfaite de la libé-
ralité, * de la moralité, de la douceur ou de la patience, de 416
la force intellectuelle, de la réflexion ou méditation et de la sagesse. Ce sont les vertus propres au Bodhisatva, dont il a été souvent question. Les fruits que ces vertus produisent sont tantôt exprimés en termes assez clairs, — et alors ils se rapportent sans hésitation possible au Bodhisatva lui-même — tantôt en des expressions d'un équivoque recherché — et dans ce cas, on ne voit pas quel sens l'auteur de l'aperçu leur donne. Le nœud de la difficulté se trouve dans le terme très ordinaire de *satva*. Ce mot signifie « le fond essentiel, la nature d'une chose », mais aussi « un être » et au pluriel « des êtres ». Selon qu'on prend la première ou la seconde signification, la vertu parfaite profite au possesseur seul — ou à d'autres êtres. Autant que possible, nous donnerons la double traduction nécessaire.

On commence par proclamer le dogme que la perfection dans la vertu de la libéralité sert à la purification complète du domaine du Buddha, ainsi que des signes distinctifs principaux et secondaires [1], et fait que l'essence d'un envieux, c'est-à-dire l'envie, arrive à la maturité parfaite, en d'autres termes : que les êtres envieux deviennent parfaitement mûrs pour l'acceptation de la vérité [2]. De la façon la moins équivoque il est dit ailleurs [3] que le Bodhisatva Ava-

3. D'après d'autres, il y en a dix ; chez les Méridionaux, c'est un nombre constant; les Septentrionaux nomment le plus souvent six Pâramitâs, plus rarement dix.

1. Nous sommes de nouveau transportés dans un domaine plus élevé, et nous contemplons le Dieu du jour dans toute sa splendeur.

2. *Paripâcana*, qui se rattache à *parâcapiyati* et non à *paripacyate*, comme semble l'avoir cru Burnouf, *Lotus*, 457, car il le traduit par « maturité », signifie : faire qu'une chose devienne complètement mûre ; dans le sens dogmatique : mûre pour recevoir la vérité.

3. Par exemple *Kâraṇḍa-Vyûha*, 24, 21 ; *paripâka* est « la pleine maturité, la pleine aptitude à la réception de la sagesse » ; 18, 16 ; 25, 22.

lokiteçvara rendit différents êtres (*satva*) parfaitement mûrs pour recevoir la lumière de la sagesse. Ce passage ne prouve pas qu'il *faille* comprendre absolument de même l'expression dans l'aperçu ; mais il prouve, en tout cas, que les Bouddhistes l'ont, quand c'était nécessaire, comprise ainsi. Comme les mots, dans l'aperçu, ont été choisis exprès de manière à faire équivoque, nous arrivons au résultat que le caractère véri-
417 table du Bodhisatva a été à dessein entouré de nuages. * Et nous rappelons, à ce propos, le fait que *buddhisatva*, dans le Yoga, signifiant « l'être rationnel, l'intelligence existante, la conscience vivante », montre justement l'un des deux sens de *satva*, tandis que l'autre se retrouve dans la conception populaire ou mythologique du *bodhisatva* du dogme bouddhique. Ces deux significations se retrouvent obscurement dans l'expression de l'aperçu que nous venons de discuter, et doivent être fort anciennes. Le mélange de mythologie et de morale édifiante se retrouve plus clairement encore dans ce qui suit.

La perfection dans la morale sert à surmonter tous les obstacles et états d'infortune [1], et fait que l'essence d'un individu immoral (c'est-à-dire l'immoralité) arrive à pleine maturité (à un tournant) ; en d'autres termes : que les êtres immoraux deviennent complètement mûrs pour l'acceptation de la vérité.

La vertu parfaite de la douceur conduit à éviter toute malveillance, toute dureté, haine [2], orgueil, vanité et témérité, et fait que l'essence de l'individu malveillant, c'est-à-dire la malveillance, arrive à pleine maturité (à un tournant) ; en d'autres termes que les êtres malveillants deviennent complètement mûrs, etc.

La vertu parfaite de la force intellectuelle est nécessaire

1. Mythologiquement : l'état d'habitant des enfers, etc. ; en fait, la position du soleil et d'autres astres dans le nadir, etc.

2. Celui qui a traduit l'original en sanscrit a malheureusement pris le prâkrit *dosa* pour le sanscrit *dosha ;* c'était *dvesha* qu'il fallait mettre.

pour sortir sain et sauf du domaine illimité [3] des devoirs (ou : propriétés) qui sont la racine de tout bien [4], et fait que l'être essentiel d'un paresseux, c'est-à-dire la paresse, arrive à la pleine maturité (à un tournant), etc.

La perfection dans la méditation produit toute science et connaissance supérieure et fait que l'essence d'un distrait, c'est-à-dire la distraction d'esprit, arrive à la pleine maturité (à un tournant), etc.

* La perfection dans la sagesse a pour conséquence qu'on 418
abandonne l'ignorance, l'aveuglement, l'obscurité et les vues erronées [1], et fait que l'essence d'un inintelligent, c'est-à-dire l'inintelligence, arrive à pleine maturité (à un tournant), etc.

93. Habileté dans les moyens (ou : bonne direction). Cette qualité sert à observer tous les actes (ou : la conduite) des êtres d'inclination différente [2], et à empêcher que les lois de tous les Buddhas ne soient effacées.

94. Les quatre qualités par lesquelles se distingue essentiellement la bienveillance. On entend par là : distribution de dons, paroles amicales, soin pris des intérêts de quelqu'un et communauté d'efforts. Ces qualités préparent au commerce amical avec les êtres (c'est-à-dire avec les hommes) et à l'examen en commun de la religion, avec ceux qui ont atteint à la sagesse parfaite [3].

3. Au lieu de *âloka*, « perspective étendue, domaine qu'on ne peut embrasser du regard » — *âlokamukha* dans le texte est une faute de copie — un des manuscrits porte *araṅga*, probablement une faute pour *araṇya* « forêt », comme le suppose Burnouf, *Lotus* 548. *Dharmâraṇya* est « le domaine non aplani, difficile à traverser, du Dharma ».

4. Faute évidente pour « de tout mal »; autrement le mot *uttaraṇa* « sortir sain et sauf d'un endroit » ne convient pas.

1. La traduction n'est pas sûre.

2. On peut aussi comprendre : à indiquer à tous les êtres, selon l'inclination de chacun, l'attitude (ou : la conduite nécessaires). Pour expliquer ainsi il faut faire violence aux règles de la grammaire, mais le sanscrit bouddhique est au-dessus de la loi.

3. C'est ainsi qu'on est bien obligé de traduire, si l'on ne veut pas laisser

95. Le plein développement de l'essence de quelqu'un (soi-disant : des êtres). Cette qualité a pour conséquence qu'on ne recherche pas les plaisirs irréels et conduit au dégoût de toute joie.

96. L'acceptation de la bonne Loi, c'est-à-dire de la religion bouddhique. Par suite, les tourments de tous les êtres (ou : tous les tourments d'un individu donné) disparaîtront. — Cette proposition, jointe à l'article qui précède immédiatement, contient le noyau du Bouddhisme, la clef qui donne accès à son Saint des Saints. Le Bouddhisme est la religion et le refuge de ceux qui en ont assez de ce monde.

419 * 97-100. Ce groupe consiste dans les quatre équipements complets, à savoir : actions méritoires, science, calme et clairvoyance. Ces quatre qualités nécessaires sont celles dont un Arhat ou Yogin a besoin dans ses sublimes méditations. Le premier équipement complet ou le capital accumulé de mérites est nécessaire, parce que tous les êtres en sont dépendants (proprement : parce que toute la nature essentielle d'un individu, son caractère, repose là-dessus). Le second est nécessaire pour que les Dix Forces puissent être exercées dans leur plénitude ; le troisième, pour obtenir l'attention continue propre aux Tathâgatas, et le dernier, pour posséder l'œil de la sagesse (la prévoyance).

101-102. Il y a deux occasions (mémorables) : celle de la conviction et celle de la profession [1]. A la première, on

s'évaporer l'odeur de sainteté qui se dégage du morceau. Proprement, le texte porte : « pour l'examen en commun de la religion, avec d'autres, qui sont venus sur invitation » ; c'est-à-dire, en style moins forcé : « une pareille disposition amicale aura facilement pour conséquence qu'on invite (*sambudh*) de temps en temps un camarade, pour faire un bout de causette ensemble, et discuter alors avec lui sur la religion » — ce que les Indiens font aujourd'hui encore volontiers. Au lieu de *prâptes*, il faut lire *prâptais; prâptasya*, dans quelques manuscrits, ne présente aucun sens.

1. Il est douteux que ce soit là le vrai sens ; les leçons des manuscrits diffèrent. Le sens mythologique est tellement obscurci, que nous n'avons pas réussi à découvrir l'idée qui sert de base à la conception.

obtiendra l'idée du Dharma; à la seconde, l'idée du Buddha deviendra parfaitement pure.

103 et 104. Il y a deux dons à recevoir : celui de pouvoir (bien) retenir, afin de se rappeler ce qui a été dit par tous les Buddhas; et le don de parler avec facilité, afin de contenter tous les êtres par de bonnes et belles paroles.

105 et 106. Ce sont les deux sortes d'acquiescement [2], à savoir : à la loi de la consécutivité et à la loi de la non-résurrection [3]. Par le premier, on se mouvra dans le même sens que tous les Buddhas, et par le second, on recevra de l'éclaircissement (sur la destinée future) [4].

* 107. Une autre qualité nécessaire est la résolution im- 420
muable, la marche en avant, sans hésitation, dans le chemin où l'on a commencé à marcher. C'est ainsi que la loi de tous les Buddhas sera entièrement remplie. Nous savons, en effet, que le grand Buddha est immuable : l'année poursuit sa marche, sans changement, et ne regarde jamais en arrière. Dans sa course journalière, le Roi du jour s'élève continuellement d'un point moins élevé à un point plus élevé, et pendant l'année il se déplace d'un signe du zodiaque dans l'autre. Ceci s'appelle *saṇkrânti*, « marche d'un endroit à l'autre ». La connaissance du passage d'un endroit à l'autre, qui est exigée comme couronnement de la science du Sage universel [1] forme le 108e point de l'aperçu général du Dharma.

La conclusion est formée par un morceau où le Roi du jour,

2. *Kshânti;* le vrai sens de ce mot dans ce passage est probablement identique à celui de *kshamatâ* « aptitude ».

3. C'est là, ce semble, le sens spirituel, c'est-à-dire forcé, d'*anutpattika-dharma*, expression qui, grammaticalement, ne peut guère signifier autre chose que « la loi qui n'a pas d'origine », *anâdi* « éternel ».

4. Ceci admet une double explication, l'une physique, l'autre métaphysique. D'après la première, on veut dire que le soleil (ou un astre) bien qu'il se couche, se lèvera toujours de nouveau d'après une loi fixe. D'après la seconde explication, celle qui est admise par l'Église, un homme qui est mûr pour le Nirvâṇa reçoit une prédiction à ce sujet de la part du Buddha.

1. Selon une autre leçon : « de celui qui connaît l'ordre éternel ».

autrement dit le Buddha, est couronné [2]; par suite, ou plutôt ensuite, viennent : la descente dans le sein de la mère, la naissance, la vie de pénitence, la marche vers le siège de la science (du réveil), la défaite de Mâra le Malin, l'éveil à la lumière, la mise en mouvement de la Roue de l'ordre et la contemplation du Nirvâṇa final.

Il peut y avoir deux raisons pourquoi on énumère ici neuf actes ou périodes. D'abord, neuf est le nombre des mois qui prennent place entre la conception et le Nirvâṇa final, ce dernier coïncidant avec le renouvellement de l'année. D'autre part, 9 est le nombre traditionnel des mois qui prennent place entre la naissance et le grand Nirvâṇa du 21 décembre.

Bien que la dernière partie de l'aperçu nous ramène à la mythologie et laisse par conséquent l'impression que ces 108 articles ne concernent que la vie du Tathâgata, divers points, dans ce qui précède, nous obligent de voir dans la carrière parfaite du Buddha en même temps un idéal de la vie des parfaits sages parmi les hommes et les dieux. En
421 gros, les qualités exigées * sont les mêmes que celles qu'on demande aux Yogins, de sorte qu'on peut admettre que les saints bouddhiques vivant sur la terre auront, eux aussi, pris pour modèle de conduite l'exemple donné par le Buddha suprême.

2. D'après la légende, il n'est ni oint, ni couronné. Inutile de remarquer que ce couronnement est un reste d'une forme plus ancienne de la légende, où le Buddha était à la fois Roi et Sage, comme Kṛshṇa.

CHAPITRE IV

MORALE

La morale, dans le sens plus étroit du mot, se borne à ce qu'on appelle d'ordinaire les bonnes mœurs. Elle se compose d'un ensemble de lois, d'ordonnances et de prohibitions auxquelles une société, une association, reconnaît devoir obéissance, vu qu'elles ont été éprouvées et sanctifiées par une coutume immémoriale, ou instituées par une autorité incontestée, qu'elles dérivent en tout cas d'un pouvoir que cette société, cette association met au-dessus de sa propre autorité. Quand on attribue l'origine de pareilles lois à la révélation médiate ou immédiate d'un pouvoir supérieur, cette croyance est plus près de la vérité que l'opinion d'après laquelle ces sortes de lois sont des inventions de telle ou telle personne. Un individu peut aussi peu créer des lois morales qu'inventer une langue à lui tout seul. Pour l'un et pour l'autre, il faut une société, ne fût-ce qu'une société de deux individus. Ce qu'un seul homme peut faire, c'est choisir certaines lois parmi les lois morales existantes, afin d'en mieux assurer l'observation dans un certain groupe, mais il ne peut imaginer des lois morales qui aient chance de vivre.

Les vertus sont des forces humaines, développées d'une telle manière et d'une telle façon, qu'elles contribuent à réaliser une fin reconnue comme bonne, que cette fin soit l'intérêt individuel ou général. Les limites entre la vertu et la morale sont difficiles à fixer en pratique, * l'obéissance aux 422

lois morales demandant un déploiement de forces : cet effort pour atteindre ce qui est reconnu comme bon est une vertu.

La somme de toutes les vertus est la justice. Elle consiste en ceci que l'homme satisfait, dans la juste mesure, à ce qu'exigent de lui son propre intérêt et le véritable intérêt des autres humains.

Au premier abord, il paraîtrait que l'exercice de la justice pleine et entière fût possible sans que l'homme fût animé de sentiments d'amabilité et de bienveillance. Il n'en est cependant pas ainsi : ces sentiments n'existent, chez l'homme naturel, qu'à l'état de germe ; ils doivent donc être développés, pour qu'ils deviennent des vertus. Celui qui néglige ce devoir, commet une injustice, d'abord à l'égard de lui-même. C'est l'œuvre de la justice de développer ces sentiments de telle sorte qu'ils ne nous entraînent pas à un excès de bienveillance, et, en ceci, on peut le dire, la justice est supérieure à l'amabilité, qu'on trouve déjà assez développée chez les animaux. C'est pourquoi l'Indien dit que, quelles que soient les facultés et les instincts que l'homme possède en commun avec les animaux, la justice le distingue de ces derniers [1].

La science morale dans un sens plus large, c'est-à-dire la connaissance de toutes les manifestations de la vie morale, dans le sens européen du mot, comprend tout ce que, pour être plus clair, nous avons séparé, dans les remarques rapides qui précèdent, de ce qui suit. Nous essayerons de traiter dans ce chapitre ce que, nous autres Européens, nous comprenons sous le nom de doctrine morale.

La morale bouddhique, par sa douceur attrayante et par son effort continu, qui n'est pas seulement de l'ostentation, pour réprimer l'égoïsme, a entraîné la juste admiration du monde entier. C'est justement par ces traits de caractère qu'elle se

1. Nous n'examinons pas ici si cette vue des Indiens est absolument exacte ; l'essentiel est de montrer en quoi consiste, pour eux, la différence principale entre l'homme et l'animal.

montre comme un produit de l'esprit indien, tel que celui-ci s'est développé dans les écoles des brahmanes et des ascètes. * Bien que les différents systèmes philosophiques et 423
moraux qui dominent dans l'Inde ne soient pas entièrement semblables et équivalents, leurs principes fondamentaux sont les mêmes, et il y a entre eux tous une indéniable ressemblance de famille.

D'après l'Église, tous ses préceptes moraux dérivent de Gautama Buddha, surnommé Çâkyasiṁha ou Çâkyamuni. Comme elle enseigne expressément que ce Sage d'origine royale n'a fait autre chose que proclamer de nouveau les vérités prêchées déjà par tous les Buddhas antérieurs, elle reconnaît, à sa façon, que ces préceptes sont plus anciens que l'institution de la Congrégation actuellement existante. La façon de voir soi-disant « critique », d'après laquelle un beau jour quelqu'un se serait donné comme inventeur de vérités entièrement neuves, est entièrement inconnue à l'Église. Otez du Bouddhisme le dogme que le Seigneur est descendu du ciel pour délivrer les créatures par la proclamation de la vérité ; enlevez-lui la foi dans l'incarnation de l'idéal moral — et vous lui ôtez toute sa force. Tout ce que le Bouddhisme a fait de bon et de grand, il le doit à l'efficacité de sa foi, seule capable d'animer le squelette desséché de sa morale.

Les commandements moraux qu'on inculque à la fois aux laïques et aux ecclésiastiques, dès leur enfance, sont au nombre de cinq :

1. ne pas tuer [1] ;
2. ne pas voler ;
3. ne pas être débauché [2] ;

1. D'ordinaire pris dans un sens plus large : ne pas faire de mal à un être vivant.

2. Ce commandement, comme il est naturel, a un autre sens pour le laïque que pour le religieux : le premier doit s'abstenir de fornication, le second, de tout commerce sexuel.

4. ne pas mentir;
5. ne pas boire des boissons spiritueuses.

Tous ceux qui ont embrassé l'état ecclésiastique doivent en outre éviter complètement :

1. les repas aux heures défendues;
424 2. l'assistance à des récréations mondaines. *
3. l'usage d'onguents, de parfums et d'ornements ducorps;
4. l'usage d'un lit luxueux;
5. l'acceptation de dons en espèces [1];

Ces dix commandements, connus sous le nom de Daçaçîla, c'est-à-dire les dix bonnes coutumes, ou de *çikshâpada,* c'est-à-dire « articles de discipline », répondent pour la plupart, aux dix règles de morale et de bonne conduite, telles que les formule le Yoga ; à savoir :

1. ne pas faire de mal à un être vivant;
2. véracité;
3. ne pas voler;
4. chasteté;
5. mépris du luxe et des cadeaux [2];
6. pureté;
7. contentement;
8. austérité de vie;
9. étude;
10. religiosité [3].

Ce décalogue lui-aussi, est divisé en deux groupes, chacun de cinq articles. Le nom commun des cinq premiers commandements est *yama* « répression »; celui des cinq derniers, *niyama*, « délimitation ». Les *yamas* sont les freins imposés à la volonté déchaînée de l'individu, dans l'intérêt de la société, tandisque les *niyamas* sont des règles de conduite qu'un individu doit observer en vue de sa propre pureté et

1. Le terme employé est *aparigraha*.
2. *Aparigraha*. On peut se demander si le sens primitif n'était pas : « ne pas s'approprier quelque bien que ce soit ».
3. *Yogas*. 2, 30 et 32.

dignité, corporelle et spirituelle. Si le principe sur lequel repose la division des dix commandements en deux classes n'a été observé rigoureusement, ni dans le Yoga, ni chez les Bouddhistes, ce fait peut s'expliquer comme la conséquence du besoin qu'on ressentait de modifier un système plus ancien de *yamas* et de *niyamas* en vue de fins spéciales *. On 425
peut deviner en partie les motifs qui ont amené ces modifications. C'est ainsi, par exemple, que le Bouddhiste place *aparigraha* dans le second groupe, vu que, sans ce déplacement, les cinq premiers commandements du Daçaçîla ne pourraient s'appliquer aux laïques. Quant à l'interdiction des boissons spiritueuses, ce n'est que l'extension d'une règle qui primitivement ne s'appliquait qu'aux Brahmanes. S'il y a une chose qui porte bien le caractère d'un *niyama*, c'est le vœu de s'abstenir complètement de boissons fermentées. En rendant ce commandement obligatoire pour tous, sans exception, l'Église montre qu'elle veut préparer aussi les gens du monde qui croient en elle, à l'état bienheureux de la vie spirituelle, et elle montre en même temps que le brahmane, avec sa règle de vie sévère, doit être l'idéal que doit poursuivre tout homme, même quand il n'appartient pas, par sa naissance, à la caste brahmanique. Il n'y a pas, sur la terre, d'être plus sublime qu'un brahmane, qui vit d'une vie aussi austère et a étudié avec autant de conscience qu'un brahmane doit le faire, déclare le Seigneur Buddha lui-même [1], et il est donc très naturel que le jeune moine ou novice, comme nous le verrons dans la suite, soit une copie fidèle de l'élève brahmanique, et le moine ayant prononcé ses vœux celle de l'Ârya dans la troisième et quatrième période de sa vie.

Bien que les laïques ne soient pas obligés d'observer

1. *Mahâv.* 1, 2. Le Tathâgata se qualifia lui-même de roi aussi bien que de brahmane, comme il est raconté en détail *Mil. P.* 225. Une des raisons pourquoi le Tathâgata est dit un brahmane, est qu'il a dépouillé tout péché et toute méchanceté.

d'autres commandements que les cinq premiers, ils font pourtant une œuvre particulièrement méritoire s'ils prononcent le vœu de pratiquer les huit premiers commandements (*ashṭaçîla*) [2]. Dans ce cas, ils doivent vivre séparés de leur famille.

Dans l'étude de la morale bouddhique, il est important de distinguer la moralité inférieure ou basse, moyenne et supérieure. La nature de ces trois morales est développée dans deux écrits canoniques de l'Église méridionale [3]. Dans
426 l'un *, on nous donne les propres paroles du Tathâgata, qu'il prononça le jour où le roi Ajâtaçatru, torturé de remords au sujet de son parricide, vint chercher son salut auprès du Seigneur ; l'autre contient les préceptes d'Ânanda à un jeune brahmane. Bien que le cadre dans lequel est placé cette dissertation morale diffère complètement dans les deux rédactions, la doctrine du Maître est littéralement conforme à celle de son Disciple. Un sermon de circonstance qui s'applique également à toutes les circonstances, paraît au premier abord assez singulier, mais les fils de Buddha étaient évidemment d'une autre opinion.

Dans cette dissertation, on décrit d'abord la moralité inférieure ou basse ; puis vient la moralité moyenne et enfin la moralité supérieure. Les trois divisions sont rattachées l'une à l'autre, sans former cependant une véritable unité ; comme ensemble artistique, cette compilation est bien inférieure à l'aperçu systématique du sentier de la vertu et de la sagesse, tel que nous avons appris à le connaître par le *Lalitavistara*. Pour donner une idée de la manière dont le sujet a été traité, nous ferons suivre quelques extraits de la traduction de Burnouf.

2. Nous parlerons plus tard d'une application un peu différente des dix commandements aux laïques, qu'on trouve chez les Septentrionaux.

3. Le *Sâmaññа-phala-Sutta* et le *Subha-Sutta*, traduits par Burnouf, *Lotus*, 463. Une rédaction abrégée se trouve dans le *Brahmajâla-* et le *Poṭṭhapâda-Sutta*.

Dans la partie qui a rapport à la moralité inférieure, le Maître — aussi bien qu'Ânanda — enseigne que le religieux qui possède le *çîla* ne tient pas à s'orner et se parer de couronnes, de parfums, d'onguents; il n'aime pas un lit haut ou large; n'accepte pas les dons, l'or et l'argent, le riz non cuit, la viande crue, une femme ou une fille, un esclave, homme ou femme, un bouc, un bélier, un coq, un porc, un éléphant, un bœuf ou un cheval; il ne veut recevoir ni une terre labourée, ni une propriété quelconque [1]; il évite de se charger des commissions insignifiantes; * de s'occuper de 427
commerce et d'employer de faux poids et de fausses mesures; il ne marche pas dans des chemins tortueux, a horreur de la tromperie, de la ruse et des actions blâmables; il évite à tout prix de couper, de battre, de lier, de griffer et de commettre des actes de violence quelconques.

Dans la seconde partie, sur la moralité moyenne, on dit à peu près la même chose que dans la première : les mots seuls diffèrent, ce qui prouve plutôt le talent des rédacteurs que le sérieux de leurs convictions. Quelques exemples en diront plus que toutes les remarques :

« On voit de respectables ascètes ou brahmanes » — lisons-nous — « qui jouissent volontiers de ce qu'on leur offre : aliments, boissons, vêtements et chars; lui (le religieux), au contraire, a de l'aversion pour la jouissance de ces choses; on lui compte cela comme vertu.

1. On remarquera que, d'après les règles mêmes de l'ordre, un moine ne peut posséder rien en propre; ce sermon est donc, ou parfaitement inutile, ou a été composé à une époque où les règles de l'ordre étaient souvent trangressées. Ce dernier cas est peu vraisemblable, vu qu'aujourd'hui encore on observe ces règles, à part des exceptions *réprouvées*. Il reste donc l'hypothèse que les exhortations à mépriser tout luxe et tous les cadeaux magnifiques ont été primitivement adressées à des personnes qui n'étaient *pas* obligées légalement à observer ces préceptes spéciaux, qui peuvent s'appliquer à des brahmanes, mais sont superflus pour des moines bouddhiques. La conclusion est évidente : le sermon ou le traité a été emprunté, avec certaines modifications nécessaires dans le style, etc., à quelque recueil de préceptes pour des brahmanes ou des Yogins.

« On voit de respectables ascètes ou brahmanes qui aiment à assister à des amusements, tels que danses, concerts, ballets, représentations dramatiques, récitations de contes, musique, représentations de saltimbanques, acrobates, etc., combats d'éléphants, de chevaux, de buffles, de taureaux, de boucs, de bélier, etc. ; lui (le religieux), méprise de pareils amusements ; on lui compte cela comme vertu.

« On voit de respectables ascètes ou brahmanes qui aiment à se parer et à s'orner, en se parfumant, en se frottant de substances onctueuses, en se baignant, en se faisant masser, en se servant du miroir, de collyres, de guirlandes, d'onguents, de poudres odoriférantes pour la bouche, de liniments pour la bouche ; en se liant les cheveux en forme de crête ; en portant un bâton, un nymphaea, un poignard, un parasol, des chaussures bariolées, un turban, une pierre précieuse, un chasse-mouche, des vêtements blancs et ornés de longues franges ; lui (le religieux), au contraire, évite de s'orner et de se parer de cette manière ; cela lui est compté comme vertu. »

428 * La moralité supérieure consiste, en général, en ceci, que le religieux évite soigneusement de célébrer des sacrifices païens, de se mêler de divination, d'astrologie, et d'autres métiers semblables. Tout ce qui est dit dans cette partie a évidemment pour but de réagir contre de pareilles pratiques, auxquelles se livrent beaucoup de moines jainites et certaines classes de brahmanes. On se demande involontairement à quoi pouvaient servir certaines de ces prohibitions, vu qu'on peut difficilement supposer qu'un religieux bouddhique eût envie de diriger des sacrifices païens, ou que des incrédules l'eussent choisi comme officiant dans leurs cérémonies religieuses. Il est facile de répondre à cette question, dès qu'on remarque que la moralité supérieure, tel que le Buddha (ou Ânanda) la définit, est tout simplement la même que celle qui, dans les lois de Manu, est prescrite pour le brahmane, dans sa dernière période de vie

spirituelle, comme *yati* ou *mukta*. Le *yati* doit s'abstenir de faire des sacrifices, des divinations, etc. [1], par conséquent sa copie, le moine bouddhique, est bien obligé, par le souci de sa respectabilité, de suivre les mêmes règles. C'est ainsi qu'on s'explique pourquoi le fait d'éviter certains métiers ou pratiques fait partie de la moralité supérieure, tandis que les commandements moraux généraux sont dits inférieurs. Ces bonnes mœurs supérieures sont celles qui ne doivent être pratiquées que par ceux qui sont placés à un degré supérieur de développement.

Il est tout à fait conforme aux idées fondamentales sur lesquelles repose la vie morale chez les Indiens, que le *çîla* (« morale » dans le sens plus restreint du mot) soit plus en évidence chez le moine que la vertu, en tant que *çîla* consiste en continence, en abstinence de tout ce qui nuit aux intérêts de notre prochain ou à notre propre bonheur corporel et spirituel, tandis que la vertu se manifeste plutôt dans des actions déterminées, agissant sur le monde extérieur. Or, c'est justement l'action que le religieux doit éviter, car pour toute action, il faut une certaine passion, *rajas*, amour ou haine, et comme *rajas* colore, souille plus ou moins l'être pur et réel, * le moine, qui cherche à éviter toute souillure, 429
doit agir aussi peu que possible. Plus il ressemble à un mort, plus il a fait de progrès dans son développement intérieur. Qu'on admette ou non cet idéal monastique, il n'est pas juste de reprocher au Bouddhisme, ainsi que cela se fait parfois, que sa morale est purement négative. Cette morale est exactement ce qu'elle doit être d'après la logique du dogme. On a le droit, si l'on veut, de dire que toute l'Église bouddhique est une folie, mais non d'exiger d'elle qu'elle soit infidèle à ses propres principes. *Sit ut est, aut non sit.*

Il va de soi que fort peu de moines parviennent, pendant leur vie terrestre, à éviter toute action ; en outre, les bonnes

1. Voyez entre autres Manu, VI, 43; 50 ss. et IX, 256.

actions ne sont pas condamnables, en tant qu'elles dressent et préparent l'homme au point de vue plus élevé du non-agir, du quiétisme parfait. A ceux qui sont moins développés, surtout aux laïques, on peut donc recommander les œuvres, l'activité (*kriyâ*), bien que le quiétisme (*akriyâ*) se place plus haut et soit reconnu comme tel par l'Église. La doctrine conséquente du salut par les œuvres (*kriyâvâda, karmavâda*) est nettement qualifiée d'hérétique et rejetée comme telle par le Buddha [1], au moins en ce qui concerne les moines, car, pour les laïques, il peut jusqu'à un certain point admettre cette doctrine. L'Écriture Sainte des Méridionaux [2] nous donne à ce sujet quelques détails, qui sont remarquables à plus d'un titre.

Dans la célèbre ville de Vaiçâlî demeurait jadis le duc Siṁha, qui était partisan de la doctrine des Jainas, ou, comme on les appelle dans les livres bouddhiques, des Nirgranthas. Ces hérétiques, dont Jñâtiputra [3] était le chef, prêchaient la doctrine du salut par les œuvres, étaient des *kriyâvâdins* et avaient dans la ville beaucoup de partisans. Au moment où le Buddha se trouvait à Vaiçâlî, le duc Siṁha, qui avait entendu célébrer les mérites du Seigneur dans l'as-
430 semblée des Lichavis, * manifesta à Jñâtiputra le désir d'aller voir l'ascète Gautama, mais l'hérésiarque lui déconseilla cette démarche, en disant : « pourquoi iriez-vous, vous Siṁha, qui êtes partisan de la doctrine du salut par les œuvres, rendre visite à un partisan du quiétisme, tel que l'ascète Gautama ? Car, Siṁha, l'ascète Gautama enseigne le quiétisme et élève ses disciples dans cette doctrine ». Le duc se laissa intimider une fois, deux fois par ces objections ; mais lorsque pour la troisième fois il sentit naître le désir irrésistible de faire cette visite, il résolut de ne plus se soucier des Nirgranthas, et, avec une grande suite, il sortit de la

1. *Mahâv.*, 1, 38, 11.
2. *Mahâv.*, 6, 31.
3. Pâli : Nâtaputta.

ville, afin d'aller voir le Seigneur. Arrivé en sa présence, il lui répéta, après les marques habituelles de respect, ce qu'il venait d'apprendre, à savoir que le Buddha prêchait le quiétisme ; puis il demanda quelques explications à ce sujet. Voici, en résumé, ce qui lui fut répondu :

« A certains égards, Siṁha, on dit avec raison que je prêche le quiétisme (la non-activité) et que j'élève mes disciples dans cette doctrine ; mais on dit aussi avec raison qu'à certains égards je prêche le salut par les œuvres et que j'élève mes disciples dans cette doctrine. A quels égards, Siṁha, dit-on avec raison que je prêche le quiétisme et que j'élève mes disciples dans cette doctrine ? A cet égard, Siṁha, que j'enseigne qu'il ne faut pas faire les mauvaises actions du corps, en paroles et pensées, aucune chose malfaisante et mauvaise. Et à quels égards, Siṁha, dit-on avec raison que j'enseigne le salut par les œuvres, et que j'élève mes disciples dans cette doctrine ? A cet égard, Siṁha, que j'enseigne que les bonnes actions du corps, en paroles et pensées, toutes les bonnes choses, il faut les faire [1]. »

La valeur relative de la vertu nous est représentée d'une façon dramatique dans les légendes sur le Bodhisatva. Le Bodhisatva brille * par ses vertus et est un être sublime, mais 431
il n'a pas encore atteint le point de vue le plus élevé, celui de Buddha. On ne nie pas l'utilité de la vertu pour la société et l'individu ; et les dix Pâramitâs, pratiquées par le Bodhisatva, peuvent servir de modèles à l'homme qui recherche la justice, mais celui qui veut accomplir de grandes et de belles actions ne doit pas se faire moine ; il trouvera l'occa-

1. Par suite du colloque entre le Buddha et le duc, le dernier se convertit à la vraie foi, de même qu'un grand nombre des plus notables habitants de la ville. Le récit de cette conversion se trouve, en dehors du *Mahâvagga*, pass. cité, chez Schiefner, 268, où il est dit expressément que les portes sont fermées aux Digambaras (c'est-à-dire les Jainas) et ouvertes aux partisans du Seigneur. Cette tradition doit être ancienne, étant commune aux deux fractions de l'Église.

sion d'accomplir de tels actes dans le tourbillon de la vie mondaine. Comme cependant le religieux, à un certain point de vue, est comparable à un Bodhisatva s'efforçant d'atteindre à la perfection suprême, on peut dire qu'en ce sens l'exercice des Pâramitâs fait encore partie de ses devoirs. Si l'on compare les dix vertus parfaites — bienfaisance, moralité, renoncement au monde, sagesse, force intellectuelle ou énergie, douceur ou patience, véracité, fermeté, amabilité et équanimité, — aux dix signes distinctifs de la justice dans Manu [1] : résolution, patience, continence, honnêteté, pureté, domination de soi-même, sagesse, science, véracité et douceur, il saute aux yeux, que les deux systèmes sont étroitement apparentés. Au sujet de ces vertus, il est expressément remarqué qu'elles doivent être pratiquées par les brahmanes dans les quatre périodes de la vie, et que les brahmanes qui comprennent ces vertus et qui, après les avoir comprises, les pratiquent, arrivent au degré suprême (*paramâ gati*). Comme *paramâ gati* et *pâramitâ* sont des expressions grammaticalement très étroitement apparentées, il est probable que la concordance des termes n'est pas due au hasard.

L'aperçu le plus complet des devoirs moraux — dans le sens le plus large — pour de simples laïques, se trouve dans un écrit intitulé l'Enseignement à Sigâla, dont il existe une rédaction double, l'une septentrionale, l'autre méridionale. De la première, nous ne connaissons qu'une partie par une traduction [2] ; en voici le contenu :

« Un jour, le Buddha séjournait sur le mont Kukkuṭa. A cette époque, il y avait un jeune homme de bonne maison,
432 nommé Sigâla *, qui s'était levé de grand matin pour arranger ses cheveux, se baigner et mettre ses plus beaux habits. Ainsi paré, il se dirigea vers l'Est et se courba quatre fois vers la terre ; puis, il fit la même chose, le visage tourné vers

1. *Manu*, VI, 92.
2. De Beal, dans son ouvrage *Buddhist Tripiṭaka*, 112.

le Sud; puis, il se tourna vers l'Ouest et le Nord, se courbant chaque fois jusqu'à quatre fois vers la terre; puis il regarda vers le zénith, en saluant quatre fois de la tête, puis il regarda vers le nadir, en faisant toujours les mêmes salutations. Le Buddha, qui était justement en train de parcourir le pays pour mendier sa nourriture, vit à quelque distance le jeune Sigâla faire ses dévotions. Immédiatement, il dirigea ses pas vers sa maison, et lui demanda quelle était la religion qui prescrivait ces six cérémonies ; Sigâla répondit : « Mon père, pendant sa vie, m'a enseigné à faire ainsi, sans me dire pourquoi je devais le faire; maintenant qu'il est mort, je n'ai pas le droit de négliger ou d'oublier ses préceptes ».

« Le Buddha dit : « Votre père vous a appris à faire vos dévotions, mais sans vous prosterner corporellement ». Immédiatement, Sigâla tomba aux pieds du Buddha [1], et le supplia de lui expliquer cette adoration spirituelle dont il parlait. Le Seigneur dit alors : « Écoute et prends à cœur ce que je vais te dire ». Le jeune homme garda un silence respectueux et le Maître commença : « Si quelqu'un observe fidèlement les quatre commandements moraux, il sera honoré en ce monde et après sa mort, il sera admis au Ciel. Le premier commandement est : ne rien tuer qui ait vie; le second : ne pas voler; le troisième : ne pas commettre d'adultère; le quatrième : ne pas mentir. Dès que le cœur cède aux mauvais désirs, à l'avarice, à la vanité, à la colère et à la sottise, ces mauvais instincts, faute de l'attention nécessaire pour les dompter, augmenteront journellement, et le bon renom de l'homme qui se laisse dominer par eux décroîtra comme la lune décroissante. Mais s'il a le pouvoir de se maîtriser à cet égard, son bon renom augmentera comme la lune croissante, * jusqu'au jour où elle est pleine. » 433

1. Trait caractéristique : devant le Buddha, Sigâla se courbe dans la poussière, juste au moment où l'on vient de lui dire que des « prostrations » corporelles sont inutiles ou même blâmables.

Puis le Buddha dit : « Il y a six habitudes qui ont pour conséquence une diminution des biens de quelqu'un : 1. l'ivrognerie; 2. le jeu ; 3. dormir pendant le jour et veiller la nuit; 4. distribuer et accepter des invitations à des fêtes ; 5. la fréquentation de mauvaises compagnies ; 6. l'orgueil et l'admiration de soi-même. Quelqu'un qui commet les quatre péchés nommés en premier lieu et qui est affecté des défauts nommés ensuite n'acquerra jamais un bon renom, ses biens seront journellement gaspillés et se perdront. » — Et quelles sont les six prosternations dont nous parlons ? Le Buddha [1] dit : « Il y a quatre sortes de mauvaise compagnie : 1. l'homme qui vous hait intérieurement, mais qui vous montre extérieurement son amitié ; 2. l'homme qui dit du bien de vous quand vous êtes là et qui vous calomnie derrière votre dos ; 3. l'homme qui, dans un moment d'adversité, quand les gens sont présents, se montre affligé à votre sujet, mais qui s'en réjouit et jubile dès que vous avez le dos tourné ; 4. l'homme qui se conduit extérieurement comme s'il était de votre famille, mais qui intérieurement est plein de haine et de ruse. »

« Il y a aussi quatre sortes de véritable amitié : 1. quand quelqu'un vous gronde extérieurement, mais vous aime intérieurement et veut votre bien ; 2. quand quelqu'un, en votre présence, montre vos fautes, mais en votre absence parle seulement de vos vertus ; 3. quand quelqu'un, durant la maladie de son ami, cesse toutes ses occupations, préoccupé de la convalescence du malade ; 4. quand quelqu'un ne méprise ni n'évite son ami tombé dans la pauvreté, mais s'efforce sérieusement de le retirer de sa misère. Il y a en outre quatre sortes de mauvaise amitié : 1. quand, reculant devant la difficulté d'exhorter quelqu'un à mener une vie vertueuse, on lui fait visiter, sans le réprimander, de la mauvaise com-

1. L'ordre des idées semble ici troublé, soit dans la traduction, soit dans le texte.

pagnie ; 2. quand on exhorte quelqu'un à éviter la société d'un jeune viveur, mais qu'on le laisse boire tranquillement en compagnie d'un vieux débauché ; 3. quand on apprend à quelqu'un à gaspiller de l'argent ; 4. quand on apprend à quelqu'un à regarder ses inférieurs avec mépris ».

* La rédaction méridionale de l'enseignement à Sigâla 434
nous est connue en entier[1] ; nous donnons ici le contenu principal :

Le maître séjournait dans le Bois de bambous, près de Râjagṛha, et pendant sa tournée habituelle pour mendier sa nourriture, il vit le maître de maison, Sigâla, qui, les cheveux épars, les habits mouillés et les mains jointes faisait des révérences aux quatre points cardinaux, au zenith et au nadir. Le Maître lui ayant demandé pourquoi il faisait ainsi, Sigâla répondit que c'était parce qu'il honorait, vénérait et croyait saintes les paroles de son père. Le Maître, comprenant bien que Sigâla agissait ainsi afin de détourner le malheur qui pouvait lui survenir de chacune des six directions, lui montra que la meilleure manière de se garantir consistait dans l'accomplissement de bonnes actions envers les hommes qui l'entouraient, envers ses père et mère comme étant l'Orient, envers ses maîtres comme étant le Midi, envers sa femme et ses enfants comme étant l'Occident, envers ses amis et parents comme étant le Nord, envers les ascètes et brahmanes comme étant le zénith, et envers ses valets et serviteurs comme étant le nadir. Après une description de la véritable amitié, suit une énumération des devoirs que les hommes doivent observer les uns à l'égard des autres. L'énumération est distribuée dans les six rubriques mentionnées ci-dessus, dont chacune contient 2×5 commandements.

1. Le texte est dans Grimblot, *Sept Suttas pâlis ;* on trouve une traduction de Childers dans la *Contemporary Review*, février 1876 ; aussi dans Rhys Davids, *Buddhism*, 143.

I. — Parents et enfants.

Ceux qui ont des enfants doivent :
1. Les retenir du mal ;
2. Les élever dans le bien ;
3. Les faire instruire ;
4. Les marier ;
5. Leur laisser un héritage.

L'enfant doit penser ainsi :
435 1. J'entretiendrai ceux qui m'ont entretenu ; *
2. J'accomplirai les devoirs de famille qui m'incombent ;
3. Je conserverai leurs biens ;
4. Je me rendrai digne d'être leur héritier ;
5. Quand ils seront décédés, j'honorerai leur mémoire.

II. — Élèves et maitres.

L'élève doit honorer ses maîtres :
1. En se levant en leur présence ;
2. En les servant ;
3. En leur obéissant ;
4. En subvenant à leurs besoins ;
5. En écoutant attentivement leurs leçons.

Le maître doit montrer son affection à ses élèves :
1. En les élevant en tout ce qui est bien ;
2. En leur apprenant à être attentifs ;
3. En leur enseignant le savoir et la connaissance ;
4. En les louant auprès de leurs amis et camarades ;
5. En les préservant des dangers.

III. — Mari et femme.

Le mari doit aimer sa femme :

1. En la traitant avec considération ;
2. En la traitant avec amabilité ;
3. En lui étant fidèle ;
4. En ayant soin qu'elle soit honorée par d'autres ;
5. En lui donnant les vêtements et bijoux dont elle a besoin [1].

La femme doit montrer son affection à son mari :

1. Elle fait que le ménage reste en ordre ;
2. Elle est hospitalière à l'égard des parents et des amis ;
3. Elle est chaste ; * 436
4. Elle est une ménagère économe ;
5. Elle montre de l'habileté et du zèle dans tout ce qu'elle a à faire [1].

IV. — Amis et compagnons.

Un homme comme il faut doit rendre service à ses amis :

1. En leur faisant des cadeaux ;
2. En leur adressant des paroles aimables ;
3. En soignant leurs intérêts ;
4. En vivant avec eux sur un pied d'égalité ;
5. En partageant ses gains avec eux.

Et ses amis lui doivent montrer leur attachement :

1. En veillant sur lui quand il n'est pas sur ses gardes ;
2. En veillant sur ses biens quand il est téméraire ;

1. On trouve des préceptes à peu près identiques dans Manu, III, 59 et Yajñavalkya, I, 82.

1. Manu, V, 150, revient au même pour le fond ; comparer en outre, IX, 101 : « Ne pas commettre d'infraction l'un envers l'autre jusqu'à l'heure de la mort, c'est là en abrégé tout le devoir du mari et de la femme », et la large maxime, v. 45, que l'homme, la femme et l'enfant sont uns.

3. En lui ménageant un refuge en cas de danger ;
4. En lui restant fidèle dans la mauvaise fortune ;
5. En donnant des preuves d'amitié à sa famille.

V. — Maitres et serviteurs.

Le maître doit avoir souci du bien-être de ses serviteurs :
1. En leur donnant de l'ouvrage proportionné à leurs forces;
2. En leur donnant de la nourriture et un salaire convenables ;
3. En les soignant en temps de maladie ;
4. En partageant avec eux ses friandises ;
5. En leur donnant de temps en temps un jour de congé.
Les serviteurs montrent leur attachement à leur maître :
1. Ils se lèvent avant lui ;
2. Ils se couchent après lui ;
437 3. Ils se contentent de ce qu'on leur donne ; *
4. Ils travaillent allègrement et bien ;
5. Ils lui parlent avec respect.

VI. — Laïques et religieux.

Un honnête homme rend des services aux ascètes et aux brahmanes :
1. Par affection en actes ;
2. Par affection en paroles ;
3. Par affection en pensées ;
4. En les accueillant volontiers ;
5. En subvenant à leurs besoins temporels.
Et ils lui prouvent leur affection :
1. En le détournant du vice ;
2. En l'exhortant à la vertu ;
3. En nourrissant à son égard des sentiments d'amitié ;
4. En lui donnant l'enseignement religieux ;

5. En résolvant ses doutes ;

6. En lui montrant le chemin qui mène à la béatitude.

Après cette liste, vient la conclusion du sermon : « En agissant ainsi, on s'assurera la paix et la sécurité dans les six points de l'espace. Celui qui honore ces six points, sera apte à accomplir les devoirs d'un maître de maison, et aura de la considération. Libéralité, politesse, amabilité et désintéressement : ces vertus sont pour la société ce qu'est l'esse pour la roue d'un char. » — A la suite de ce sermon, Sigâla se convertit et fut admis comme laïque croyant.

Dans la liste donnée ci-dessus on reconnaît facilement une anthologie de préceptes, qui sont admis, non seulement dans l'Inde, mais dans toute société qui n'est pas tout à fait barbare. Ce qui fait la valeur de la liste, ce n'est pas tant son contenu, que le choix intelligent des préceptes essentiels, le soin avec lequel on a écarté tout ce qui est superflu, ce qui ne pourrait servir qu'à certaines sectes ou classes de la société. Le but principal du sermon est de prouver que les cérémonies extérieures * ne signifient rien, qu'il ne s'agit 438
que de se conduire dans la vie, dans toutes les relations de l'existence, d'une façon irréprochable.

Pour ce qui est des préceptes moraux en vers, qui s'adressent plutôt au cœur qu'à l'intelligence, on peut dire qu'on les trouve assez fréquemment dans les écritures sacrées des Bouddhistes. Ces sentences versifiées se distinguent de la masse immense de la poésie gnomique des Hindous, moins par le contenu que par un choix intelligent de ce qui peut être utile au public, de ce qui a la tendance la plus générale. Même dans les cas où les sentences ont une teinte ecclésiastique prononcée, un non-croyant peut les lire avec édification. Que le lecteur juge lui-même si cette appréciation n'est pas applicable aux strophes qui suivent [1] :

1. *Maṅgala-Sutta* dans *Khuddaka-Pâṭha*, publié par Childers dans *Journal royal Asiatic Society*, IV, 2 (nouvelle série) avec traduction. Comp. Rhys Davids, *Buddhism*, 127.

Ne pas servir les sots,
Mais bien servir les sages,
Honorer celui qui est honorable :
C'est la plus grande bénédiction [2].

Demeurer dans un pays agréable,
Avoir fait de bonnes œuvres dans une existence antérieure,
Vouloir intérieurement le droit :
C'est la plus grande bénédiction.

Posséder le savoir et l'art,
Être bien instruit dans la discipline
Et dans la parole éloquente :
C'est la plus grande bénédiction.

Honorer père et père,
Entretenir femme et enfant,
Exercer une profession pacifique :
C'est la plus grande bénédiction.

Être généreux et marcher dans la voie de la justice,
Avoir soin de ses proches,
Agir d'une façon irréprochable :
439 C'est la plus grande bénédiction. *

Haïr le péché et l'éviter,
Et s'abstenir de liqueurs fortes,
Et être zélé pour remplir ses devoirs :
C'est la plus grande bénédiction.

Être patient et aimable,
Rechercher la société des ascètes,
Parler à propos de la religion :
C'est la plus grande bénédiction.

Mener une vie austère et chaste,
Pénétrer les (quatre) grandes vérités,
Et réaliser le Nirvâṇa :
C'est la plus grande bénédiction.

2. Nous dirions : apporte une grande bénédiction.

Une âme qui n'est pas ébranlée
Par les vicissitudes de cette vie ;
Qui reste sans souci, calme et tranquille :
C'est la plus grande bénédiction.

Ceux qui font ces choses,
Sont invincibles de tous côtés,
Marchent partout en sûreté :
A eux est la plus grande bénédiction.

Le recueil de cantiques édifiants, auquel nous avons emprunté ce qui précède, contient aussi un hymne en l'honneur du Trésor de la vertu. Il est vrai que ce morceau porte évidemment des traces d'une origine anté-bouddhique, ou, si l'on veut, non-bouddhique, mais il fait partie du canon, a reçu l'estampille de l'Église, et peut donc être considéré comme une des manifestations de la conscience morale telle qu'elle vit dans la communauté. La Congrégation, au moins dans son premier âge, était libérale, et prenait en considération les besoins divers, les affections diverses des hommes. Sa morale est par conséquent multiple [1], * calculée en vue, tan- 440
tôt de ceux qui ont reçu un enseignement philosophique, tantôt des ignorants et des simples d'esprit; tantôt démonstrative, tantôt exhortante.

Voici le contenu du Trésor de la vertu [1] :

1. Un homme enterre un trésor dans un puits profond, croyant que ce trésor lui sera utile, le cas échéant.

2. Pour le cas où l'on serait accusé devant le tribunal royal, ou tourmenté par des brigands, ou pour se libérer de dettes, en des temps de misère et de désastres, — pour de

1. Plus fortement encore, trop fortement peut-être, s'exprime Vassilief, *Buddh.* 17, quand il dit : « Si nous considérons plus exactement les opinions qui distinguent les différents adhérents du Bouddhisme ancien, nous remarquons qu'elles divergent beaucoup, qu'elles sont même hostiles les unes aux autres. S'ils ont le droit de se nommer Bouddhistes, ils l'empruntent presque exclusivement au fait qu'ils reconnaissent les mêmes lois générales. »

1. *Khuddaka Pâṭha*, VIII, ouvr. cité.

telles raisons on a l'habitude, dans le monde, de mettre à côté ce qu'on appelle un trésor.

3. Mais tout ce trésor, si bien mis de côté dans un puits profond, ne sert cependant à rien.

4. Le trésor disparaît de l'endroit, ou l'on ne sait plus bien où il est enterré, ou bien il est enlevé par des Nâgas, ou volé par des Lutins.

5. Ou bien des cohéritiers envieux le déterrent sans qu'on s'en aperçoive. Quand le bonheur est parti, tout cela disparaît.

6. (Mais celui) qui, homme ou femme, grâce à sa bienfaisance, à sa moralité, à sa modération, à sa maîtrise de soi-même, possède un trésor, bien gardé,

7. Dans [2] le sanctuaire ou dans la Congrégation, dans sa personne-même ou dans ses hôtes, dans le père ou la mère ou le frère aîné,

8. Ce trésor bien gardé ne peut être enlevé, est durable, et en quittant tout ce qui est périssable, on le prend avec soi [3].

9. C'est un trésor qu'on ne partage avec nul autre, qu'aucun voleur n'emporte. Que celui qui est sage fasse de bonnes œuvres : c'est le seul trésor qui reste.

10. Ce trésor donne aux dieux et aux hommes tout ce qu'ils souhaitent; quoi qu'ils puissent désirer, par ce trésor ils l'obtiennent.

441 * 11. Un bon teint du visage, une bonne voix, une bonne tournure et la beauté corporelle, la domination et le succès, tout cela peut être obtenu par ce trésor.

12. La domination d'un territoire, la maîtrise, la jouissance désirable de la domination suprême, même la domination

2. Dans l'original le mot pour « bien gardé » signifie en même temps « bien dépensé », et dans ce sens il demanderait comme complément dans notre traduction « en faveur de » ou quelque chose de semblable. Pour ne pas sortir de l'allégorie, nous avons traduit *dans*.

3. C'est la maxime indienne bien connue « que la vertu suit l'homme après la mort ».

sur les dieux dans le royaume céleste, tout cela peut être obtenu par ce trésor.

13. Aussi bien la fortune dans le monde des humains que la joie dans le royaume des Dieux et la possession du Nirvâṇa, tout cela peut être obtenu par ce trésor.

14. La sagesse, la délivrance, la puissance sur la nature, tout peut être obtenu grâce à ce trésor, par celui, bien entendu, qui travaille selon la règle, en vue du bonheur de ses amis [1].

15. Les dons d'un Arhat, (les huit) sortes d'émancipation, les perfections d'un Disciple, la dignité de Pratyekabuddha, le degré de Buddha, tout cela peut être obtenu par lui.

16. Tellement magnifique est cette possession de mérite (acquis) par de bonnes œuvres. C'est pourquoi des hommes intelligents et savants louent l'accomplissement de bonnes œuvres.

Considéré dans son ensemble, la morale bouddhique se montre comme une purification et une simplification de la morale brahmanique, sans que pour cela elle en ait attaqué les principes fondamentaux, ou abandonné la distinction entre la vie supérieure et spirituelle, et la vie inférieure et mondaine. Aucune des deux n'est libre de formalisme, loin de là, mais toutes les deux connaissent quelque chose de mieux. Car aucune des deux ne méconnaît que les actions n'ont de la valeur morale que quand elles sont accomplies dans une intention pure, au bon endroit et au bon moment. Les deux systèmes insistent également sur la suppression de l'égoïsme et sur le réfrènement de la sensualité, afin qu'on ne succombe pas aux attaques imprévues du Malin *; les 442

1. Ce verset est certainement corrompu; il est question du bonheur qu'on obtient en pratiquant le *yoga*. Peut-être faut-il lire *nimitta* au lieu de *mitta;* « par celui qui s'exerce selon la règle pour obtenir le signe » (lors de l'exercice des Karmasthânas; comp. p. 394).

deux veulent qu'on s'efforce de préserver la pureté de l'âme et de ne ressentir que des sentiments nobles et saints, afin de conserver ainsi l'amour du bien. Les sentiments qu'il s'agit de développer avant tout sont : la bienveillance, la pitié, la sympathie joyeuse et l'équanimité.

Le fond de la morale sociale des Indiens est exprimé quelque part [1] en des paroles qui correspondent entièrement à notre précepte : « Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas aux autres ». Les voici :

« Une action que nul ne voudrait qu'on la lui fît, qu'il ne la fasse pas à l'égard des autres ».

Dans le même passage on exprime la même règle de conduite sous forme positive : « Tout ce qu'on désire pour soi-même, qu'on le sente aussi à l'égard des autres ».

L'idée que le bien et le mal affectent nos semblables de la même façon que nous-mêmes, doit nous pousser à traiter charitablement toutes les créatures. C'est pourquoi le poète indien dit :

« Les bons montrent de l'amour envers toutes les créatures, vu que celles-ci leur ressemblent à eux-mêmes ».

Dans aucune secte indienne, celle des Jainas exceptée, le sentiment de compassion envers toutes les créatures n'est si saillant que dans le Bouddhisme, de sorte que les Indiens eux-mêmes l'appellent la religion de la miséricorde [2]. En effet, si la vie est un malheur et rien qu'un malheur ; si tous les vivants sont à plaindre, alors le sentiment dominant de celui qui pâtit en même temps que les autres doit être la compassion, et, chez tout homme qui n'est pas entièrement

1. *Mahâ-bhârata*, XII, 259, 20.

2. Par exemple Bâṇa, *Harshacarita*, 212. Dans le *Gita-Govinda*, 1, 10 et 13, Hari (Kṛshṇa) est célébré comme ayant propagé la miséricorde dans sa neuvième apparition sous forme de Buddha. Il s'ensuit que la miséricorde est considérée comme la qualité essentielle du fils des Çâkyas. Dans le *Harshacarita*, on dépeint la doctrine des Jainas comme « auxiliatrice, prête à faire le bien à tous ».

corrompu, doit naître d'elle-même la tendance à adoucir la souffrance du prochain. Plus une personne est développée, plus elle subira cette tendance, et c'est pour cela que ceux qui ont atteint le plus haut degré de développement, * c'est-à- 443
dire les Buddhas [1], s'apitoyent tellement sur les êtres, qu'ils prennent la résolution de les délivrer de la souffrance et de la douleur.

La conception mélancolique du monde, telle qu'on la trouve dans le Bouddhisme, n'est pas basée, comme on l'a parfois cru en Europe, sur l'observation de l'état, supposé misérable, des classes populaires ; c'est un pessimisme philosophique [2]. La vie est misérable : voilà une vérité proclamée par toutes les doctrines de salut prêchées dans l'Inde [3] ; mais bien loin que, dans ces systèmes, les pauvres et peu fortunés soient les plus misérables, ils doivent être considérés comme moins malheureux que les riches et ceux qui sont bénis de bien temporels, puisque, pour ces derniers, il est plus difficile que pour les premiers de se priver de jouissances et de vaincre l'attachement à la vie. La pauvreté est la première condition requise pour se délivrer de cet attachement fatal, et c'est justement pour cette raison que celui qui recherche son salut quitte ses biens et tout ce qu'il possède, afin de choisir volontairement la pauvreté et la misère. Il n'y a aucune preuve que la doctrine du Maître ait été destinée en premier lieu ou surtout aux classes inférieures [4]. Au contraire, déjà les écrits les plus anciens, et aussi la légende, nous introduisent toujours dans la bonne compagnie ; conti-

1. Bien entendu avant qu'ils ne soient Buddhas.

2. La forme, au moins, de ce pessimisme est philosophique. Nous ne nions pas qu'une conception mélancolique du monde soit un trait propre à la race indienne ; mais certainement la maxime « tout est vanité », dans l'Inde aussi peu que dans l'Ecclésiaste, n'a pas été formulée par les membres peu fortunés de la société.

3. La seule exception est la doctrine des Lokâyatikas, ou matérialistes épicuriens de l'Inde.

4. Aussi peu que de nos jours la philosophie de Schopenhauer, par exemple.

nuellement il est question de jeunes gens de bonne famille ; c'est à eux qu'on adresse la parole, et nous voyons que la doctrine trouve ses principaux partisans et protecteurs parmi la bourgeoisie aisée et les princes du florissant pays de Magadha. L'esprit de l'Église a quelque chose de profondément honnête, de décent, de pratique, de plus ou moins prosaïque, de libéral, de modéré — qualités qui sont justement celles par lesquelles les classes moyennes se distinguent du peuple. En outre, les nombreux couvents et sanctuaires, qui s'élevèrent
444 dans tous les pays où l'Ordre a fleuri, * prouvent surabondamment que les fidèles ne se recrutaient pas de préférence dans les rangs des miséreux et des opprimés.

Il ne faut pas conclure de tout ceci que la Congrégation ait repoussé les gens du commun ; au contraire, elle s'ouvrait à tous, sauf les exceptions inévitables [1] ; comme laïque, nul n'était exclu. La différence de caste perdit toute consécration religieuse, et ne garda qu'une signification sociale [2]. L'Église est une société bâtie sur de tout autres fondements que la société ordinaire ; le lien qui en unit les membres est spirituel, et ne dépend pas du hasard de la naissance.

L'esprit libéral du Bouddhisme a renversé, autant que peut

1. A savoir : des esclaves, des soldats, des gens maladifs et mal conformés. Le fait que même des Parias pouvaient entrer en religion, est prouvé par l'histoire de la jeune fille Paria et d'Ânanda, donnée par Burnouf, *Introd.* 205. Cependant, ce n'est pas chez les Bouddhistes qu'on trouve la plus belle glorification de la valeur *morale* des Parias, mais dans l'œuvre d'un poète çivaïte, la *Mṛcchakaṭikâ*.

2. Voici ce que dit à ce sujet Burnouf, *Intr.* 210 : « Quant à la distinction des castes, elle était aux yeux de Çâkyamuni un accident de l'existence de l'homme ici-bas, accident qu'il reconnaissait mais qui ne pouvait l'arrêter. Voilà pourquoi les castes paraissent dans tous les Sûtras et dans toutes les légendes que j'ai lues, comme un fait établi, contre lequel Çâkya ne fait pas une seule objection politique ». Ceci reste vrai, bien que l'Assalâyana-Sutta représente le Buddha s'attaquant aux Brahmanes, parce que ceux-ci se considèrent comme la seule caste pure, les seuls fils légitimes de Brahma. Comme les Brahmanes n'ont jamais dit cela, et que dans le Sutta mention est faite des Grecs, il est impossible que le fondateur de l'Ordre ait lui-même prononcé ce discours.

le faire une religion, les barrières qui séparent les nations et les races ; il a agi dans ce sens tout autant que les deux religions universelles qui ont paru plus tard. A cet égard, il se distingue favorablement de l'Hindouïsme postérieur et est resté fidèle aux principes plus élevés des anciens Indiens. A une époque ancienne, les brahmanes ont propagé leur religion, leurs mœurs et leurs institutions parmi des peuples d'une autre race et d'une autre langue, d'abord parmi les Draviḍas du Dekkhan, puis dans certaines parties de l'Inde transgangétique, et enfin dans l'Archipel Indien [3]. * Ce zèle 445
s'est depuis longtemps éteint ; l'Hindou est devenu de plus en plus formaliste, s'est de plus en plus efforcé de se distinguer des barbares par toutes sortes d'usages puérils ; il ne sait même plus qu'il y a eu parmi ses ancêtres tant de marins hardis et de pionniers de la civilisation dans des pays d'outre mer. Pour ce qui est de l'intolérance religieuse, les Hindous en sont aussi libres que n'importe quel peuple, mais leur exclusivisme social est si grand, que leur tolérance ne peut produire les fruits désirés, ne les amène pas à fraterniser avec leurs semblables originaires d'un autre pays. Les Bouddhistes sont à peu près aussi tolérants [1] que les Hindous, mais infiniment moins étroits dans leurs idées sociales ; ils se meuvent plus librement parmi les étrangers et, dès l'origine, ou du moins dès l'époque du règne d'Açoka, sous

3. Le pèlerin chinois Fa-Hian, en retournant en Chine, après son voyage dans l'Inde, vers 413 après J.-C., trouva peu ou point de Bouddhistes à Java. Plus tard, ils y doivent avoir été plus nombreux, comme on peut le conclure des ruines de constructions magnifiques. La majorité de la population a été çivaïte — comme elle l'est encore dans l'île de Bali. La plus ancienne civilisation hindoue sur la côte orientale de Bornéo, dans le Koutei, était purement brahmanique.

1. Sauf à l'égard des Jainas, qu'ils haïssaient d'une haine féroce, et qui sont représentés, déjà dans les écrits les plus anciens, comme d'abominables hérétiques et des êtres moralement corrompus. C'est, du reste, un phénomène journalier qu'on est plus facilement tolérant envers ceux avec qui l'on a peu d'idées en commun qu'envers ceux dont on n'est séparé que par une différence d'opinion insignifiante.

lequel ils envoyèrent pour la première fois des missionnaires vers l'étranger, ils ont montré une plus grande souplesse que les Aryas païens. Les idées purement humaines ont trouvé dans la littérature païenne, ou, si l'on veut, brahmanique, les Upanishads en tête, une expression qui, pour la sublimité, la noblesse et la beauté de l'expression, n'est inférieure à aucune autre, mais les idées larges y sont tellement entremêlées de toutes sortes d'idées nationales et étroites, qu'on se demande toujours avec stupéfaction comment tant de choses insignifiantes et même laides étaient tolérées à côté de tant de beautés. Bien que la littérature édifiante de l'Église soit entachée jusqu'à un certain point des mêmes défauts, la tendance purement morale y ressort beaucoup plus clairement[2].

Avec tout son libéralisme, l'Église n'échappe pas au re-
446 proche d'étroitesse. * Dans sa façon de concevoir le caractère de la femme, elle manifeste une malveillance, qui jette une lumière remarquable sur ce que les saints terrestres entendent par philanthropie et bienveillance. C'est l'Infaillible en personne qui a dit que « les femmes sont mauvaises », et c'est de lui qu'on a conservé, au sujet de la corruption du sexe féminin une maxime en vers, qui serait mieux placée dans la bouche d'un mari trompé parlant dans une nouvelle du Pañcatantra ou du Décaméron, que dans celle du très aimable et très saint Tathâgata. Il dit littéralement ceci :

« *Toute* femme, si elle en a seulement l'occasion, ou si elle rencontre l'endroit convenable ou le séducteur convenable, péchera, au besoin avec un homme contrefait [1], faute de mieux ».

2. Une bonne partie de ce qui est dit ici au sujet de l'esprit de la nouvelle religion comparée à l'ancienne s'applique également au Jainisme, dont les mérites et la signification pour l'Inde n'ont commencé à être mis en lumière que dans les dernières années.

1. Allusion à l'histoire véridique de la reine Kinnarâ, qui s'échappa en se-

Dans une des conversations du roi Milinda avec le vénérable Nâgasena [2], le premier déclara ne pouvoir accorder la maxime de l'Infaillible avec l'histoire bien connue d'une certaine Amarâ, femme de Mahaushadha, qui, bien que son mari fût absent et qu'elle se trouvât dans la solitude, résista à la séduction la plus forte. Avec le plus grand sang-froid et non sans une certaine naïveté (naïveté peu aimable, il faut le dire) Nâgasena assura qu'Amarâ eût certainement commis le péché, si elle avait trouvé l'occasion favorable, ou si elle avait été absolument sûre du secret, ou si elle avait été invitée par l'homme convenable [3]. Mais elle ne jugea pas l'occasion favorable, soit qu'elle craignît la honte dans ce monde, l'enfer dans l'autre, soit qu'elle comprît que le mal porte des fruits amers, parce qu'elle ne voulait pas abandonner son mari, respectait son seigneur, honorait la vertu (ou : le devoir), abhorrait ce qui est ignoble, et ne voulait pas rompre sa promesse (de fidélité). Elle ne commit pas le péché parce qu'elle ne pouvait trouver d'endroit secret ; en effet, * même 447
si elle avait pu trouver un endroit où elle eût été cachée aux yeux des hommes, des êtres autres que des hommes eussent pu la voir, ou encore des moines qui, grâce à leurs dons surnaturels, peuvent pénétrer les pensées d'un autre ; ou des êtres divins qui connaissent les pensées d'autrui ; en tout cas elle n'eût pu cacher à elle-même ses propres péchés et les suites qu'ils auraient pu avoir. En outre, elle se garda bien de pécher parce qu'elle ne trouvait pas de séducteur approprié, son propre mari, Mahaushadha, étant doué des vingt-huit bonnes qualités. Or, comme Amarâ ne trouvait dans aucune autre personne un séducteur capable de la charmer, elle ne pécha pas.

cret de la chambre où dormait son royal époux, et pécha avec un homme auquel on avait coupé les pieds et les mains et qui était en outre horriblement laid.

2. *Mil. P.*, 205.

3. C'est-à-dire : elle aurait péché *si* elle avait péché.

Cette démonstration du Père de l'Église nous permet — si nous savons y voir clair — de jeter un regard dans l'*intérieur* de la morale bouddhique; les préceptes résumés précédemment n'étaient que l'écorce. Voyons maintenant ce qui est au fond de ces beaux dehors. Une certaine femme, dans des circonstances où mainte autre eût failli, ne manque pas à ses devoirs. Au lieu d'admettre qu'*elle*, au moins, est une honnête femme, on maintient qu'elle ne constitue nullement une exception à la corruption générale de tout le sexe féminin. Parmi les motifs qui l'empêchèrent de faire le mal, on nomme son respect de la vertu, son sentiment du devoir. Pour le Bouddhiste, ne pas pécher par sentiment du devoir et ne pas pécher par ce que, par hasard, on ne trouve pas l'occasion propice, cela revient au même. Une autre raison, pourquoi Amarâ évite le péché est qu'elle sait qu'elle ne pourrait cacher le péché commis à sa conscience. Plutôt que de reconnaître qu'on puisse trouver une seule femme vertueuse, on enseigne qu'aucune femme n'évite de faire le mal par des raisons de pure moralité.

Bien différent de l'Église, dont la morale classe le sentiment du devoir et l'obéissance à la voix de la conscience parmi les raisons d'opportunité, l'Indien païen met l'appel à la conscience au-dessus de tout le reste. Quand le juge
448 exhorte un témoin devant le tribunal *, à dire la vérité, il lui adresse, entre autres, ces paroles [1] : « Notre âme est notre propre témoin; notre âme est notre propre refuge. Ne méprisez donc pas votre propre conscience, le témoin le plus élevé de l'homme! Les criminels croient que nul ne les voit; mais les dieux les regardent et leur propre moi au fond de leur âme » [2].

1. Manu, VIII, 84.

2. Comparer Manu, XII, 118 : « Qu'on aie bien soin de tout considérer attentivement au fond de son âme, car celui qui agit ainsi ne désirera jamais l'injustice. Le fond de notre âme — voilà tous les dieux; tout est contenu dans notre âme; c'est elle qui produit l'activité de tous les mortels. »

Si le fait de ne pas faire le mal par sentiment du devoir n'a pas de valeur morale, alors la différence entre le bien et le mal ne peut consister qu'en ceci, que certains actes sont qualifiés « bons » par l'Église et l'Infaillible, et certains autres comme « mauvais ». Comme la présence ou l'absence du sentiment du devoir est chose indifférente, on doit la considérer, en fin de compte, comme égale à *zéro*, ce qui simplifie extrêmement la morale, et la rend très facile à comprendre. Car ce qui reste maintenant est seulement la somme des bonnes actions d'un côté, des mauvaises de l'autre ; le premier tas est marqué de l'étiquette « vertu », le second de l'étiquette « vice ». Il y a donc vertu et vice, mais il ne peut être question de la vertu ou du vice d'une personne. Du reste, les personnes n'existent que comme des mots, des noms.

Le cynisme avec lequel les saints impeccables de la Congrégation parlent des femmes est une exagération de la sévérité déjà suffisamment exagérée avec laquelle elles sont jugées dans Manu [1]. Là on enseigne aux maris qu'ils doivent toujours avoir les femmes sous leur domination, vu que celles-ci, à cause de leur légèreté innée, s'écartent du droit chemin. Très âprement, mais si vaguement que cela ne veut rien dire, on déclare entre autres : « Elles ne regardent pas à la beauté, ne se soucient pas de l'âge; pourvu que ce soit un homme, elles l'acceptent. » Mais après avoir énuméré nombre de mauvais penchants et de mauvais traits de caractère des femmes, Manu finit par dire qu'elles sont la lumière de la maison, les déesses du bonheur de la demeure : * 449
« Bénies sont-elles, vénérables comme lumières de la maison ; entre « femmes » et « déesses du bonheur [2] dans la maison » il n'y a pas de distinction à faire ».

Le mariage est toléré par l'Église en tant qu'institution

1. IX, 1 ss.
2. *Striyaç, çriyaç ca geheshu.*

civile, et les devoirs mutuels des époux, tels que la société civile les exige, sont reconnus — *pro formâ*, car tout aspirant à la sainteté peut quitter femme et enfants, pourvu qu'il agisse ainsi pour sauver le monde. L'idée que le mariage pourrait bien être une meilleure école pour s'exercer dans la domination de soi-même, la bienveillance, et la suppression de l'égoïsme, que le vagabondage sur les grands chemins, la mendicité et la vie dans des couvents et des grottes, semble n'avoir jamais surgi dans la tête de ces gens; ou bien ils ont compris que le mariage exige *trop* de sacrifice.

Pour décrire la doctrine morale des fils de Buddha et en donner une idée superficielle il suffit de se servir des mots auxquels les Indiens païens, les Grecs, les Romains, aussi bien que les Israélites, les Chrétiens et les Musulmans, attachent la même ou à près la même signification. Pour pénétrer jusqu'à l'essence, il faut rapprocher les règles spéciales des principes fondamentaux du Dharma. Si nous faisons cela, nous nous apercevons que les termes que la morale bouddhique a empruntés à la langue ordinaire ne sont que des sons, dénués de signification. Prenons, par exemple, l'enfer et les peines infernales. Un lieu où le méchant est supplicié dans l'autre monde est chose possible, mais qu'un individu y soit supplicié après sa mort, est, d'après les principes des Bouddhistes eux-mêmes, une chose impossible; car toute individualité cesse d'exister après la mort, et un zéro ne saurait être puni. Pourquoi donc la Congrégation fait-elle usage d'une menace qui est absolument contraire à un de ses principes, principe qu'elle n'avoue pas à voix basse, mais qu'elle prêche sur les toits? L'explication la plus favorable est qu'elle voit, dans la menace du supplice, un motif utile. Utile à qui ou à quoi ? A la société en général, croyons-nous.

450 * Dans l'histoire d'Amarâ nous avons vu que le bien et le mal n'ont rien de commun avec le sentiment du devoir.

Nous pourrions pousser cet examen plus loin, mais cela

n'est pas nécessaire. Le lecteur, s'il veut, peut trouver dans les pages qui précèdent des données plus que suffisantes pour arriver à la conclusion que la morale des Bouddhistes, malgré la ressemblance extérieure, en paroles et en pratique, avec celle d'autres religions (païennes et non-païennes), possède des théories qui lui sont particulières.

Mais, quelque particulières que soient ces théories, la valeur relative des règles de conduite généralement reçues n'a pas été niée par l'Église. Elle les a adoptées et, qui plus est, par sa prédication et son instruction orale, elle a complété l'enseignement incomplet des devoirs moraux que peut donner la famille ; elle s'est même efforcée de s'emparer de tout l'enseignement. Dans son zèle pour éloigner les créatures du mauvais chemin, elle les a mises en garde avec d'autant plus de force contre le feu de l'Enfer, qu'elle a même chauffé à un degré de chaleur torride inconnu ailleurs. Nous avons vu, il est vrai, que le Buddha nie l'existence des enfers [1], mais dans un écrit certainement plus ancien [2], on l'introduit, parlant avec la plus grande onction du supplice infernal que Devadatta, l'abominable fomenteur de schismes, aurait à endurer pendant tout un kalpa [3]. On est donc involontairement amené à croire que l'Église, en ce qui concerne les enfers, avait deux systèmes, l'un destiné au grand public, l'autre aux initiés ; ou bien que les deux systèmes se sont formés en deux époques différentes [4]. Pour

1. Plus haut, p. 289.

2. *Cullavagga*, 7, 4, 7.

3. Il savait cela avec tant de précision à cause de sa sagesse supra-sensible. De même, l'admirable connaissance locale des enfers, qu'on rencontre dans les écrits des Bouddhistes, doit s'expliquer par la sagesse supra-sensible des Arhats.

4. Le second système ressemble d'une façon surprenante à ce qu'on lit dans un écrit brahmanique, le Brâhma-Purâṇa : « La vertu et le vice, la naissance et la mort, la distinction de la joie et de la douleur, des castes et des degrés de vie spirituelle, le séjour dans le ciel ou dans l'enfer, n'existent en aucune façon pour le véritable Purusha » (c'est-à-dire « personne, âme »).

le véritable fidèle, cela ne constitue naturellement pas une
451 contradiction, et l'on s'explique fort bien * qu'il n'y a rien à quoi l'Église attache autant de valeur qu'à la foi; même la vertu excellente de la bienfaisance, surtout à l'égard des moines, ne peut entrer en comparaison. Afin de mettre ceci en lumière, le Tathâgata [1] déclare que le fidèle qui, pendant des millions d'années a exercé les cinq Perfections de libéralité, moralité, patience, force d'esprit et méditation [2] a acquis moins de mérite que celui qui, ne fût-ce que par une seule pensée, a montré qu'il croyait au livre sacré Saddharma-Puṇḍarîka. Du reste, ce livre, comme le Tathâgata lui-même l'a proclamé de sa bouche infaillible [3], est le plus excellent de tous les Sûtras; il les dépasse tous, comme l'Océan dépasse les rivières, le Sumeru, les autres montagnes, et la lune, les étoiles.

On ne saurait faire un reproche à l'Église de ce qu'elle attache tant de valeur à la foi. L'homme ne peut vivre sans une foi quelconque, qu'elle soit religieuse, philosophique ou scientifique. La foi peut transporter des montagnes; elle est un des plus puissants mobiles de l'activité humaine, et dans le Bouddhisme elle a exercé une influence d'autant plus bienfaisante que la Congrégation avait discrédité d'autres motifs de bien *agir*, tels que le sentiment du devoir et la conscience. D'un côté l'Église a fait ce qu'elle a pu pour détourner l'homme de l'action; il était donc bon que de l'autre côté la foi, qui pousse à l'activité, servît de contrepoids.

C'est à l'esprit de douceur qui pénètre sa morale toute indienne que le Buddhisme doit certainement une bonne part de ses victoires, mais il n'eût pas conquis des peuples d'une autre race et de mœurs entièrement différentes de celles de l'Inde, si l'Église n'avait adopté un principe plus

1. *Lotus*, 202; comp. 212.

2. Burnouf, pass. cité, ajoute « sagesse », mais cela repose sur une leçon fautive.

3. *Lotus*, 248.

libéral que les partisans de l'ancienne religion. Lorsque les Âryas de l'Inde répandirent leur religion et leurs mœurs parmi les peuples non-ariens, ils montrèrent par cette activité même qu'ils comprenaient qu'il y a deux façons d'être Ârya : par le sang et par l'esprit. * Mais ils crurent 452
nécessaire de transformer non-seulement la religion, mais aussi les institutions sociales des peuples qu'ils voulaient convertir. L'Église au contraire, dès le temps d'Açoka, a donné au principe de la fraternité humaine une application beaucoup plus large et plus libérale ; elle a propagé sa doctrine sans s'efforcer de transformer, d'après le modèle indien, la société de peuples complètement étrangers à l'Inde. L'application de ce principe méritait d'être couronnée de succès, et les résultats ont montré que l'Église avait bien vu [1].

1. Ceci n'est pas en contradiction avec ce que dit Rhys Davids, *B.* 150 : « It is probable, however, that the presence or absence of any particular belief had less to do with the spread of Buddhism, than the organisation of its Order. » Il est certain que l'organisation de l'Ordre, dont il est question ici, n'a pas peu contribué à la propagation de la doctrine.

FIN DU TOME Ier.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME I

Pages.

INTRODUCTION..... 1-18

LIVRE PREMIER

LE BUDDHA..... 19-291

CHAPITRE Ier. LA LÉGENDE DU BUDDHA..... 19-238

Résolution de descendre du ciel sur la terre..... 22

Conception..... 23

Naissance et première enfance..... 26

Signes de facultés extraordinaires..... 34

Mariage..... 37

Présages de l'avenir..... 42

Fuite..... 47

Vie comme moine errant..... 58

Période d'ascétisme..... 63

Lutte et triomphe..... 73

L'état de Buddha est atteint..... 78

Maîtrise,..... 81

Première prédication..... 89

Recrutement de disciples. Conversion de Bimbisâra..... 93

Conversion de Çâriputra et de Maudgalyâyana. — Mahâ-Kâçyapa..... 100

Le Buddha visite sa ville natale..... 103

pages.

Histoire d'Anâthapiṇḍika..... 114
Histoire de Viçâkhâ..... 118
Les principaux d'entre les Çâkyas suivent le Seigneur.. 124
Tentation d'Ânanda..... 128
Histoire de Jîvaka..... 130
Voyage à Vaiçâlî..... 142
Arrangement miraculeux d'un différend. Mort de Çuddhodana. Institution de l'ordre des religieuses..... 144
Les hérésiarques sont vaincus par le Buddha. Séjour du Seigneur dans le Paradis..... 151
Le Buddha calomnié par une religieuse..... 161
Les vieux époux. Discorde dans la Congrégation. Le Buddha se retire..... 165
Parabole de Semeur. Affaire du brahmane à Verañja. Admission de Râhula dans l'Ordre. Visite de Mahânâman. Chatîment de Suprabuddha..... 169
Conversion d'un géant..... 172
Mort de Çrîmatî. Zèle d'un brahmane. Le tisserand infortuné. Conversion du chasseur..... 176
Ânanda attaché définitivement à la personne du Maître. Nouvelles ruses de Mâra. Conversion d'Aṇgulimâla. Assassinat de Sundarî. Rencontre avec un brahmane. La fille d'Anâthapiṇḍika. Le brahmane au nombril lumineux. Arrêt dans le récit..... 180
Devadatta et Ajâtaçatru..... 186
Destruction de Kapilavastu..... 206
Événements de la dernière année. Le Buddha empêche une guerre entre le roi du Magadha et les Vṛjis. Départ pour Pâṭaligrâma. Fondation de Pâṭaliputra. Séjour à Koṭigrâma et à Nâdika. Rencontre avec Âmrapâlî..... 209
Maladie du Buddha. Ânanda possédé par le Mâlin. Tentation par le Mâlin. Événements des derniers mois d'après la tradition septentrionale. Récit des derniers jour d'après les notices méridionales. Repas chez Cunda. Dernière maladie. Arrivée à Kuçinârâ. Instructions à Ânanda. Conversion de Subhadra. Mort. Funérailles. Partage des reliques..... 219

CHAPITRE II. Considérations sur la Légende du Buddha..... 239-272

CHAPITRE III. Le Buddha du Dogme..... 273-291

pages.

LIVRE DEUXIÈME

LE DHARMA 293-485

CHAPITRE Ier. Définition, étendue et origine du Dharma 293-300

CHAPITRE II. Système du monde. Différentes sortes d'êtres. Révolutions du monde 301-351
Système du monde 301
Différentes sortes d'êtres 310
L'état de Bodhisatva comme préparation à l'état de Buddha. Légende de Viçvantara 315
Différentes sortes de Buddhas et de Bodhisatvas. Leurs noms 336
Destruction et renouvellement du monde. Époques .. 348

CHAPITRE III. Abhidharma 352-450
Nom et forme 355
Les cinq Skandhas 362
Personnalité 375
Renaissance 380
Délivrance 384
Effort pour arriver à la Délivrance 389
La Méditation et ses moyens 392
Le sentier de la Sagesse sacrée 407
Exercices pratiques 418
Aperçu général du sentier de la Vertu et de la Sagesse .. 433

CHAPITRE IV. Morale 451-485

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie R. Marchessou, boulevard Carnot, 23.

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME ONZIÈME

HISTOIRE DU BOUDDHISME

DANS L'INDE

HISTOIRE

DU

BOUDDHISME DANS L'INDE

PAR

H. KERN

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LEIDE
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT DE FRANCE

TRADUITE DU NÉERLANDAIS

PAR

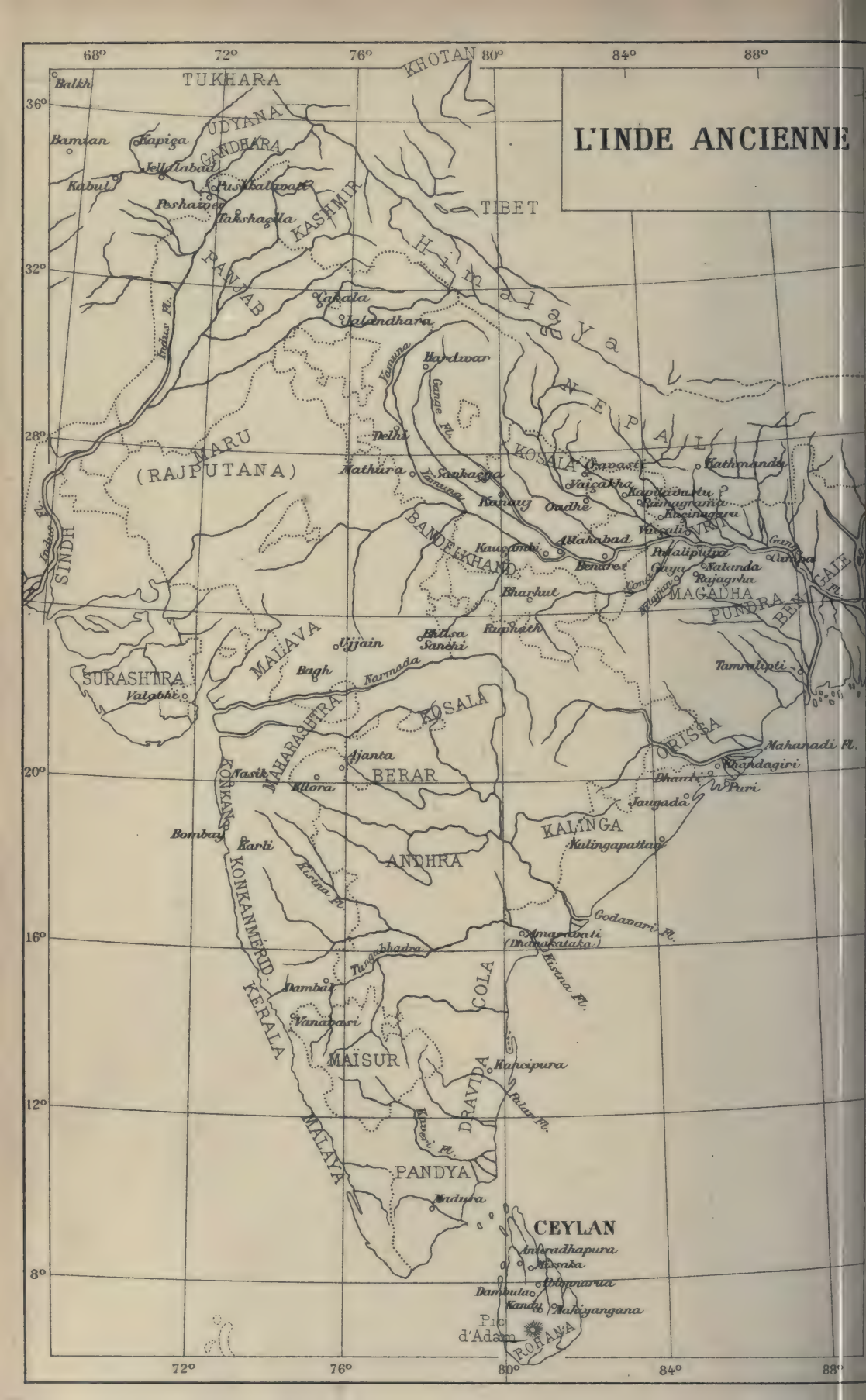
GÉDÉON HUET
BIBLIOTHÉCAIRE A LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME DEUXIÈME

AVEC UNE CARTE DE L'INDE ANCIENNE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1903


L'INDE ANCIENNE
68°
72°
76°
80°
84°
88°
36°
32°
28°
20°
16°
12°
8°
KHOTAN
TUKHARA
Balkh
UDYANA
GANDHARA
Bamian
Kapiga
Jellalabad
Kabul
Pushkalavati
Peshawer
Takshagila
KASHMIR
TIBET
Himalaya
PANJAB
Indus Fl.
Çakala
Jalandhara
Yamuna
Hardwar
Gange Fl.
NEPAL
Delhi
MARU
(RAJPUTANA)
Mathura
Sankaçya
KOSALA
Çravasti
Kathmandu
Vaiçakha
Kapilavastu
Ramagrama
Kaçinagara
Kanauj
Oudhe
Vaiçali
VRIJ
Allahabad
Kauçambi
BANDELKHAND
Benares
Pataliputra
Gaya
Nalanda
Rajagrha
Cambia
Gange Fl.
Bharhut
MAGADHA
PUNDRA
BENGALE
SINDH
Indus Fl.
MALAVA
Ujjain
Bhilsa
Sanchi
Ruphath
Tamralipti
SURASHTRA
Valabhi
Bagh
Narmada
KOSALA
MAHARASHTRA
ORISSA
Mahanadi Fl.
Khandagiri
Ajanta
BERAR
Nasik
Ellora
Dhauli
Puri
Jaugada
KONKAN
Bombay
Karli
KALINGA
Kalingapattan
ANDHRA
Kistna Fl.
KONKANMERID.
Godavari Fl.
Amaravati
(Dhanakataka)
Tungabhadra
Kistna Fl.
Dambal
COLA
KERALA
Vanavasi
MAISUR
Kancipura
DRAVIDA
Palar Fl.
Kaveri Fl.
MALAYA
PANDYA
Madura
CEYLAN
Anuradhapura
Missaka
Dambula
Kandy
Mahiyangana
Pic d'Adam
ROHANA

LIVRE TROISIÈME

LE SANGHA

CHAPITRE PREMIER

MOINES ET ERMITES

Dès une époque très ancienne, on trouve dans l'Inde des moines mendiants et des ermites, qui quittaient les agitations du monde pour se vouer à une vie purement spirituelle et comtemplative. Des ascètes errants sont mentionnés dans les Brâhmaṇas, sous les noms de Carakas et de Çramaṇas, et il est parlé, quoique avec peu d'estime, d'un maître des Carakas dans un des recueils plus récents d'hymnes vediques [1]. L'Aitareya-Brâhmaṇa cite un hymne dans lequel il est difficile de méconnaître une désapprobation détournée de la tendance à se soustraire à la vie de famille [2]. Nous ne devons donc pas nous étonner de trouver, déjà dans les codes les plus anciens, une longue série de préceptes réglant la

1. *Vâjasaneyi-Saṁhitâ* 30, 18.

2. *Ait. Br.* 1, 13, 7. De même la légende très ancienne de Jaratkâru dans *Mahâ-Bhârata* I, 1056, ss. et 1820, ss. a été exploitée comme un argument contre le célibat perpétuel.

manière de vivre des différentes classes d'hommes qui avaient renoncé au monde.

2 En général, on peut dire qu'une vie contemplative * et plus ou moins ascétique était considérée comme la digne conclusion de la carrière pénible de l'Ârya. L'éducation même du jeune Ârya, surtout de l'Ârya brahmanique, telle qu'elle est prescrite dans les codes, était moins organisée en vue de la vie utile de membre de la société, qu'en vue de la préparation à une vie purement spirituelle, placée à la fin de l'existence. Il est vrai que la loi exigeait que le jeune homme, après avoir terminé ses études, se mariât, afin de perpétuer la race, qu'il devînt citoyen et père de famille; mais cette vie dans la société ordinaire, en communauté avec elle, était présentée d'ordinaire comme une lourde charge, nullement comme un but désirable.

Là où les classes influentes de la nation avaient de telles conceptions de la vie de famille, il n'est pas étonnant qu'on ait admis des exceptions à la règle du mariage obligatoire, des exceptions telles qu'elles eussent fini par ruiner la règle si la nature n'avait été plus forte que la doctrine. « Chaque Ârya est soumis absolument à l'obligation de devenir, après avoir fini ses études, un membre de la société; mais chacun peut, s'il le veut, se soustraire à cette règle sévère », voilà le court résumé de la loi indienne, qui par son caractère équivoque semble préparer la doctrine bouddhique selon laquelle tout jugement affirmatif est condamnable et toute antinomie admissible. Si donc un Ârya désire rester à perpétuité un étudiant, *brahmacârin*, rien ne l'en empêche, pourvu qu'il passe toute sa vie chez son maître, ou, après la mort du maître, dans la famille de celui-ci [1]. D'après quelques autorités cette condition n'est pas même nécessaire, et si un homme estime que sa vie d'étudiant l'a

1. Âpastamba, II, 9, 21, 6; Manu, 2, 247; Gautama, 3, 7. Un précepte absolument contraire est donné, dans les termes les plus formels, dans Manu 6, 35-37.

assez purifié et mûri, il peut embrasser immédiatement l'état d'ascète errant ou de moine [2]. Ceci déjà démontre que l'étudiant est, au fond, un candidat à l'état monastique, et que la vie maritale officiellement prescrite, doit être considérée comme un intermède gênant. * Le novice bouddhique, le 3
Crâmaṇera (c'est-à-dire petit ascète), n'étant qu'une copie du Brahmacârin, et le moine qui a fait ses vœux répondant au Sannyâsin [1], il importe de connaître les règles qui concernent ces étudiants et ces moines.

1. — Brahmacârins. — Moines. — Ordres monastiques. — Le Saṅgha et sa loi fondamentale.

La vie d'étudiant d'un Ârya commence par une cérémonie appelée *upanayana*, qui, d'après la règle habituelle, a lieu dans la huitième, onzième ou douzième année, selon que le jeune homme appartient à une famille de brahmanes, de princes, ou de Vaiçyas. Cependant l'Upanayana peut encore avoir lieu quand le brahmane n'a pas atteint seize ans, le chevalier vingt-deux, le Vaiçya, vingt-quatre. Le disciple doit loger chez le maître : il doit lui obéir et le servir. C'est un de ses devoirs les plus stricts de rester absolument chaste : défense de toucher, de regarder une femme, s'il y a danger pour sa chasteté. Il doit s'efforcer sérieusement de dominer sans cesse sa langue, son estomac et ses mains. Le jeu, les travaux serviles, l'appropriation d'objets qui ne lui ont pas été offerts, les mauvais traitements infligés à des êtres vivants, les paroles blessantes, tout cela lui est absolument défendu; de même, l'usage des liqueurs fortes et du vin, du moins s'il s'agit de brahmanes. Il doit s'abstenir de sel, de miel, de viande, d'épices; il ne doit pas dormir pendant la

2. C'est ainsi que le commentateur explique la règle d'Âpastamba II, 9, 21, 8. Manu 2, 248 et Gautama 3, 8 peuvent s'expliquer de même.

1. Appelé aussi *parivrâjaka*, *bhikshu*, *yati*, *mukta*.

journée, ni faire usage de parfumeries, ni s'orner ou se servir d'onguents; il doit éviter en général tout ce qui pourrait être favorable à la mollesse, de même la danse, le chant et la musique instrumentale. Qu'il évite soigneusement tout ce qui est inconvenant, les mauvaises manières, qui indiquent un manque de respect, telles que cracher, baîller, rire bruyamment etc. Si ses supérieurs lui adressent la parole, il doit se lever avant de répondre. Il doit se placer sur un
4 siège moins élevé que celui de son maître, * se lever plus tôt, se coucher plus tard. Il doit s'efforcer de faire ce qui est agréable et utile à son maître, car celui-ci est son père spirituel. Le nom même du maître ou des parents de celui-ci lui doit être trop vénérable pour être prononcé [1]. Quant à son extérieur, il doit porter la chevelure nouée en tresse, ou bien la raser complètement, en dehors d'une touffe au sommet de la tête. Son vêtement de dessus consiste en une peau d'antilope, de cerf tacheté ou de bouc ; le vêtement de dessous est de chanvre, de lin, d'écorce d'arbre, de laine, de coton, sans teinture, ou d'une couleur tannée, c'est-à-dire teint avec une couleur rouge empruntée à un arbre s'il s'agit d'un brahmane ; avec de la garance, s'il s'agit d'un Kshatriya ; avec du safran d'Inde s'il s'agit d'un Vaiçya.

Un des devoirs les plus caractéristiques de l'étudiant, c'est qu'il doit mendier chaque jour sa subsistance. Ce qu'il recueille de cette manière est offert à son maître ; lui-même ne mange qu'après avoir obtenu la permission de celui-ci. Si le maître est absent, l'élève doit demander la permission de prendre son repas à la femme ou au fils de celui-ci, à un condisciple ou à une autre personne respectable. Il doit manger silencieusement et sans gloutonnerie.

Douze années étaient d'ordinaire considérées comme nécessaires pour l'étude de chaque Veda. Comme on n'était pas

1. S'il est nécessaire de se servir de ce nom, il faut avoir recours à un synonyme.

obligé d'étudier plus d'un Veda, un jeune homme de caste brahmanique pouvait avoir fini ses études à l'âge de vingt ans, et retourner chez lui, pour se marier immédiatement et entrer ainsi dans la seconde période de la vie.

Ainsi l'éducation du jeune Ârya était basée sur des études régulières, mais, d'autre part, elle n'était pas moins bien conçue pour l'habituer à la frugalité, à la continence, à l'obéissance; il faut ajouter qu'il était un mendiant dans le sens littéral du mot, de sorte que la chasteté [2] et la pauvreté étaient les conditions principales de la vie de Brahmacârin.

* Pour celui qui désirait rester Brahmacârin pour toute la 5
vie, les préceptes énumérés plus haut restaient valables. Le moine mendiant proprement dit, *bhikshu*, différait du Brahmacârin à vie, principalement en ceci qu'il n'était pas obligé d'obéir à un maître.

Les règles de conduite du Bhikshu peuvent être résumées ainsi [1] : il n'a ni maison ni biens meubles; il mène une vie errante, sauf pendant la saison des pluies, pendant laquelle il doit avoir un séjour fixe; il mendie sa nourriture dans les villages, une fois par jour; il doit abandonner tout désir, dominer sa langue, ses yeux, ses actions; et observer la continence la plus absolue; il porte un vêtement pour couvrir sa nudité, ou bien des haillons abandonnés qu'il a lavés d'abord [2]; il doit se raser la tête, ou ne porter qu'une touffe au sommet; il doit éviter d'endommager les semences ou de faire du mal à un être quelconque, bienveillant ou hostile, et s'abstenir de toute action qui aurait un but précis; sans s'attacher à ce qui est vrai ou faux, au plaisir ou à la douleur, aux Vedas, à ce monde ou au monde à venir, qu'il cherche l'Esprit [3].

2. Le terme indigène est *Brahmacarya*, qui signifie proprement vie spirituelle en général, mais qui a été employé souvent, surtout dans la langue postérieure, dans le sens plus restreint de chasteté.

1. Gautama III; Âpastamba II, 9, 21, 9-17; Manu, 6, 41-86.

2. D'après Âpastamba II, 9, 21, 12 le moine mendiant peut vivre nu.

3. Ou ce qui revient au même, qu'il cherche à comprendre sa propre essence.

Comme on voit, l'étudiant et le moine sont étroitement apparentés, de sorte que le premier peut être considéré comme un jeune moine, placé sous surveillance, le second comme un Brahmacârin majeur et se suffisant à lui-même. Il n'est pas absolument défendu au moine de recueillir, si cela lui plaît, des leçons de sagesse de la bouche d'autres sages. Il pouvait le faire sans renoncer à son indépendance. Il n'est pas impossible que bien souvent des moines soient devenus les disciples volontaires de tel ou tel maître illustre, et que ces groupes aient formé le noyau de sectes particu-
6 lières, qui, après la mort du chef vénéré * ou même pendant sa vie, se seront développées en congrégations avec une règle particulière, en ordres monastiques avec des signes distinctifs adoptés par tous les membres.

Il est impossible dans l'état actuel de nos connaissances de déterminer quand sont nés les premiers ordres monastiques dans l'Inde. Ce qui est sûr, c'est qu'Açoka distingue trois de ces congrégations [1] : la congrégation bouddhique, désignée par excellence comme le Saṅgha, la congrégation brahmanique des Âjîvikas [2], et celle des Nirgranthas ou Jainas vivant nus. Ce sont justement ces trois ordres qu'on retrouve mentionnés fréquemment dans les plus anciens documents de l'Église, de sorte qu'après un intervalle de plus de deux siècles et demi [3] la situation était restée la même, à moins qu'on n'admette que les auteurs de ces livres n'avaient aucun souvenir d'un état antérieur à celui du troisième siècle avant J.-C. Quoi qu'il en soit, d'après les renseignements des écrits canoniques, les Âjîvikas formaient déjà une congré-

1. Sur la colonne de Delhi (Cunningham, *Corpus*, *Inscript. Indic.* planche XX).

2. Ce mot vient probablement d'*âjîvam*, durant toute la vie (c'est-à-dire, restant brahmacârin durant toute la vie).

3. Toujours dans l'hypothèse que les données singhalaises sont justes : Açoka fut sacré, comme roi, dans la 218e année après le Nirvâṇa ; l'inscription de Delhi est de la 28e année après le couronnement ; il faut ajouter au total les 45 ans qu'on suppose comme intervalle entre le commencement de l'enseignement public et la mort du Buddha.

gation florissante du temps où Buddha demeurait sur la terre; avec l'un d'eux, Upaka, il eut une rencontre mémorable, avant de mettre en mouvement, à Bénarès, la roue de la Loi. Quant aux Nirgranthas, les plus anciens livres bouddhiques les représentent constamment comme des rivaux dangereux et dépourvus de tout scrupule. Mainte institution de l'Église a été empruntée, d'après la déclaration expresse de l'Écriture Sainte, à d'autres ordres monastiques avec ou sans modifications; la célébration même du sabbat ou Uposatha [4], et la prédication qui l'accompagne, sont empruntées à un usage qui existe chez d'autres sectes. L'origine de cette institution est racontée [5] en substance de la manière suivante :

Un jour le Seigneur se trouvait près de Râjagṛha sur le Pic du Vautour. Dans ce temps-là, les moines des autres sectes avaient l'habitude * de se réunir et de prononcer un ser- 7
mon, le jour de pleine lune, le jour de nouvelle lune [1] et le 8e jour de chaque moitié de mois. Alors les gens venaient de toutes parts, pour écouter la prédication, de sorte qu'ils eurent de l'attachement pour les moines des autres sectes, et que celles-ci réussirent à exercer une grande influence. Un jour que le roi de Magadha, Bimbisâra, réfléchissait dans la solitude, l'idée lui vint que, puisque les moines des autres sectes se réunissaient à jour fixe, prononçaient des sermons et réussissaient ainsi à se créer une clientèle, il ne serait pas mauvais que les fils de Çâkya suivissent cet exemple. Il alla voir le Buddha et lui communiqua l'idée qui lui était venue. Après avoir été fortifié et réconforté par un discours édifiant du Seigneur, le roi prit congé. Le Maître, par suite de cette rencontre, convoqua ses disciples, et, après avoir prononcé un discours édifiant, il dit : « Moines, je vous permets de vous

4. Chez les Bouddhistes du Nord : Poshadha, ce qui n'est qu'une forme sanscrite mal refaite sur le prâkrit *posadha*.

5. *Mahâ-Vagga*, 2, 1, ss.

1. Littéralement : le jour où l'ancien et la nouveau mois se rencontrent.

réunir le jour de la pleine lune, de la nouvelle lune, et le huitième jour de chaque demi-lune ». Par suite de cette permission, les moines se réunissaient aux jours déterminés, mais restaient assis sans rien dire, de sorte que les gens qui étaient venus pour entendre le sermon, se fâchèrent et dirent que les fils de Çâkya, dans les réunions du sabbat, restaient cois comme des cochons muets, tandis que c'était leur devoir d'adresser la parole à la foule assemblée. Les moines, en apprenant ces plaintes, les communiquèrent au Maître, et par suite, le Maître dit à ses disciples : « Moines, je vous permets de prononcer un sermon dans les réunions aux jours fixés. »

Qu'on considère ce récit comme historique ou non, en tout cas il faut reconnaître que l'Église, en ce qui concerne l'institution de l'Uposatha, n'a aucune prétention à l'originalité. Et cet exemple n'est pas isolé. L'organisation entière de la congrégation, tout l'ensemble des règles pour les moines
8 et les religieuses, * s'il faut en croire les livres canoniques, s'est formé comme par hasard. Le Maître n'est pas tant un législateur, qu'un gardien de la loi; il promulgue peu ou point d'ordonnances, il ne fait que sanctionner l'opinion publique : ce que celle-ci désapprouve, il le condamne; ce qu'elle approuve, il l'érige en règle pour ses disciples. Il est vrai qu'il parle parfois [1] des préceptes de discipline ecclésiastique, promulgués par lui-même et contenus dans le Prâtimoksha, mais ces préceptes mêmes étaient, s'il faut en croire le canon, des règles de conduite admises par différentes classes d'ascètes ou par toute société bien élevée, et qui furent déclarées obligatoires pour les fils et les filles de Çâkya par suite de circonstances purement fortuites.

Les récits ou fables dogmatiques [2] sur l'origine ou plutôt la promulgation des différentes règles de discipline, ne brillent

1. Entre autres *Mahâ-V.*, 2, 3, 1.
2. Dans le Sutta-Vibhaṅga, de même, en partie, dans le Mahâ- et Culla-Vagga.

pas par la variété. La plupart des articles du Prâtimoksha sont dus à l'inconduite toujours renouvelée de six moines [3]. Ce qui caractérise ces mauvais sujets, c'est qu'ils agissent toujours ensemble (de même que les six hérésiarques adversaires du Buddha), pour commettre quelque action inconvenante. La marche ordinaire du récit est que les membres plus sensés de la Congrégation ou d'autres personnes expriment leur indignation sur la conduite des Six; on raconte au Buddha l'acte universellement blâmé, celui-ci juge, lui aussi, que l'affaire est scandaleuse, réprimande les coupables et défend aux autres de commettre de pareils actes. Quelques exemples suffiront pour caractériser ces sortes de récits.

Un jour [4], les Six commirent l'inconvenance d'introduire, en mangeant, toute la main dans la bouche. Les gens trouvèrent cela scandaleux; * les moines convenables jugèrent 9
eux aussi que ce geste n'était pas correct, et racontèrent la chose au Maître, qui convoqua immédiatement le chapitre, réprimanda les Six, et promulgua ensuite cette règle de la puérilité civile et honnête : ne pas introduire, quand on mange, toute la main dans la bouche. De même on raconte qu'un jour les Six claquèrent des lèvres en mangeant : cet événement remarquable donna lieu à la promulgation d'une défense de claquer des lèvres en mangeant.

Parmi ces récits qui tendent à rappeler ou à expliquer l'occasion qui donna lieu à la proclamation de tel ou tel article du règlement, il y en a plusieurs qui ne s'accordent pas avec le sens véritable de l'article, mais correspondent à une explication erronée. C'est ainsi qu'il y a un article [1] qui prescrit, dans les termes les plus clairs, qu'un moine doit s'abs-

3. Le nombre *six* se trouve fréquement chez les Indiens comme un nombre néfaste : le *sixième* jour après la naissance est considéré comme particulièrement dangereux pour les enfants; ce jour est personnifié par la redoutable déesse Shashṭhî, une forme de Durgâ.

4. *Sutta-V.* II, p. 195.

1. *Pâtimokkhâ Pâcittiya* 43; *Sutta-V.* II, p. 94.

408

tenir de s'asseoir, en indiscret, dans une maison où l'on est en train de manger. Les commentateurs ont compris que le moine devra s'abstenir de s'asseoir dans une maison où le mari et la femme dorment ensemble, et racontent une historiette comme quoi le vénérable fils de Çâkya, Upananda, fut trouvé avec une femme mariée dans la chambre à coucher de celle-ci, et refusa de s'en aller malgré les exhortations du maître de la maison. Tout le récit repose sur un contre-sens, et a dû être imaginé par des gens qui avaient cessé de comprendre la portée de certains passages. Nous ne nions pas, évidemment, la possibilité de pareilles rencontres entre des chefs de famille et des Saints, mais les auteurs du récit n'ont pas eu besoin de puiser, pour de pareils sujets, aux traditions du passé : ils ont dû trouver les exemples plus près d'eux, dans leur propre entourage.

Toutes ces explications pseudo-historiques, qui ont pour point de départ un contresens dans l'interprétation du règlement ne sont pas seulement des fictions, mais encore des productions d'une époque postérieure. Certaines preuves de l'ignorance des auteurs des deux Vaggas et du Sutta-Vibhaṅga sont tellement fortes, qu'elles ne peuvent s'expliquer que
10 dans la supposition que ces deux ouvrages[1] * sont d'une date bien plus récente que le règlement lui-même.

Le règlement de discipline pour les moines et les religieuses, qui peut être considéré comme la loi constitutionnelle de l'ordre, est connu sous le titre de Prâtimoksha, en pali : Pâtimokkha[2]. La signification de ce titre n'était déjà

1. Ils forment une partie considérable du Vinaya-Piṭaka, c'est-à-dire de la partie de l'Ecriture Sainte qui a pour sujet le Vinaya (la discipline).

2. Le texte pâli a été publié par le prof. I. Minayef, avec une traduction russe ; cette édition comprend aussi le règlement pour les religieuses ; une autre édition, ne comprenant que la partie destinée aux moines, a été publiée par J. F. Dickson M. A., dans *Journ. Roy. As. Soc.* VIII, p. 62-130 (new. series), avec une traduction anglaise. Le Sutta Vibhaṅga, qui cite tous les articles du Prâtim., a été publié par le prof. H. Oldenberg, à qui l'on doit également l'édition des deux Vaggas.

plus claire pour l'auteur (ou les auteurs) du Mahâ-Vagga [3]. Ce fait, joint à ce qui a été dit plus haut sur les contresens dans l'interprétation d'un grand nombre d'articles, nous permet de conclure qu'entre la rédaction du règlement, au moins pour le fond, et la composition des autres livres du Vinaya, il y a un long intervalle, peut-être deux siècles [4].

Nous trouvons une autre preuve de l'antiquité relativement très grande du Prâtimoksha dans la grande ressemblance entre les rédactions septentrionale et méridionale de cette loi fondamentale de l'Église. Il y a, il est vrai, des différences, en ce qui concerne le nombre et l'ordre des articles [5], mais ces différences sont insignifiantes, eu égard à la grande divergence qui existe d'ordinaire entre les textes canoniques du Nord et ceux du Midi. * On peut considérer comme à peu près 11
certain que la rédaction en pâli est la plus ancienne, ne fut-ce que pour cette raison qu'elle est la plus courte ; la rédaction chinoise vient après et par la concision et par l'ordre des articles ; les deux autres rédactions appartiennent à des types plus divergents. Dans un chapitre ultérieur nous donnerons le contenu entier du Prâtimoksha ; nous aurons alors l'occasion de mentionner les principales divergences dans les rédactions : nous n'avons donc pas besoin de donner ici d'autres détails.

3. Voir cet ouvrage, 2, 3, 4. *Mokkha* y est expliqué comme « principal », ce qui montre qu'on confondait le mot avec le scr. *mukhya* (*maukhya*). Tous les savants sont d'accord que cette explication ne vaut rien. Buddhagosha embrouille toutes sortes d'étymologies ; cependant il semble avoir appris quelque part que le mot veut dire quelque chose comme « protéger » (*pâti*), mais il confond ce *pâti* avec la particule *pâti* de *pâtimokkha*, cf. Minayef, *Prâtimoksha-Sûtra*, p. I, note.

4. Ceci ne nous donne cependant pas une date fixe : voir l'opinion du prof. Oldenberg sur ce point, dans son édition du *Maha-V.*, p. XXXVII.

5. Le Prât. des moines compte, dans la rédaction pâlie, 227 articles, dans la rédact. chinoise, 250, dans la tibétaine 253 ; celle qui a été suivie dans la *Mahâvyutpatti*, 259. Le texte chinois a été traduit par le Rév. S. Beal, dans sa *Catena of Buddhist Scriptures*, p. 204 ; une analyse du texte tibétain a été donnée par Csoma Kőrösi dans les *Asiat. Rescarches*, vol. XX ; les données empruntées à la *Mahâvyutpatti* se trouvent chez Minayef.

Le Seigneur a ordonné, lisons-nous [1], que le règlement devra être lu (ou plutôt récité) dans une réunion du chapitre comptant au moins quatre personnes, deux fois par mois, l'Uposatha du 15e (ou 14e) de chaque moitié de mois. A la fin de chaque division ou titre, le moine qui récite la formule demande si l'un des vénérables frères réunis a transgressé un des articles : si oui, le péché devra être confessé publiquement dans le chapitre ; si non, on continue la lecture des articles. Le règlement est donc en même temps un formulaire pour la confession publique. Cependant, comme il est prescrit que chaque péché doit être confessé aussitôt qu'il est commis, et que le formulaire n'est lu que deux fois par mois, il est clair que la question incessamment répétée, si l'une des personnes présentes se sent coupable, est plutôt un rappel solennel qu'une exhortation à l'examen de conscience [2]. En somme, le Prâtimoksha, pour le fond et pour la forme, est un règlement de discipline, une véritable ordonnance de police, contenant une énumération de plusieurs délits et transgressions, rangés par rubriques, avec indication de la pénalité ou de la pénitence qu'entraîne chaque faute.

Il importe de ne pas perdre de vue le véritable caractère du règlement, car autrement on ne pourra jamais découvrir le véritable sens du titre. Sur ce point, les savants ne sont pas encore d'accord. Une chose est certaine, c'est que les auteurs
12 du Mahâ-Vagga n'en avaient plus la moindre notion.* L'auteur d'un livre célèbre [1] des Bouddhistes septentrionaux arrive à la

1. *Mahâ-V.* 2, 4, 2.

2. Ainsi s'explique le fait que les moines se confessent mutuellement *avant* la lecture du règlement.

1. *Abhidharmakoçavyâkhyâ* de Yaçomitra, cité par Minayef, *Prât. S.* p. 121. Cet auteur, lui aussi, mêle toutes sortes d'explications : une purement artificielle, d'après laquelle *prâti* se partage en *pra*, en avant, avant, et *ati*, plus loin ; et une autre, nullement impossible en elle-même, selon laquelle *prâti* équivaut à *prati ;* un *â* long de cette sorte est propre au prâkrit ; et comme les termes sanscrits des Bouddhistes septentrionaux sont traduits d'un prâkrit (le plus souvent de la façon la plus ignorante), une pareille monstruosité

conclusion qu'il faut dériver le mot de *pratimuc*, « abandonner », et que le règlement est ainsi appelé parce que celui qui le pratique abandonne le péché. Mais, dans la langue des anciens écrits bouddhiques, on emploie en ce sens exclusivement *pramuc*, non *pratimuc*. Et la signification donnée ne s'accorde nullement avec le composé *prâtimoksha-saṁvara-saṁvṛta*, car *saṁvara* signifie garde, protection, précaution, « et *saṁvṛta*, couvert, défendu, protégé. » On trouve donc dans *prâtimoksha* l'idée d'une chose qui peut couvrir, ou protéger. Comme le mot, d'après l'étymologie, peut signifier « une chose qu'on met, qu'on porte sur soi, équipement » que ce soit un vêtement, ou une cuirasse, une armure, et comme les termes synonymes, tels que *kavaca* et *kañcuka*, jaquette, cotte d'armes, cuirasse, peuvent aussi s'employer au figuré [2], il est permis d'en conclure qu'il en est de même de *prâtimoksha* ou *pratimoksha*. On peut citer à l'appui de cette explication le fait que le Bodhisatva est qualifié [3], de *sannâhasusannaddhavarmitakavacita*, c'est-à-dire « bien équipé d'une armure, cuirassé, bardé. » Comme, en outre, un des termes les plus habituels pour exprimer « protection, défense », c'est-à-dire *rakshâ*, a le sens plus restreint de « talisman, formule magique », en même temps que celui de « police, soin de la sûreté publique », il ne serait pas impossible que Prâtimoksha-Sûtra fût une modification ingénieuse de *rakshâ-sûtra*, règlement de police [1], * ce qui n'empêche pas 13

n'aurait rien d'extraordinaire dans le pseudo-sanscrit du canon septentrional. On trouve d'ailleurs aussi l'orthographe avec *a* bref. Si l'on admet *â*, *prâtimoksha* est un adjectif qui signifie « appartenant au *pratimoksha*, du *pratimoksha*. »

2. *Kavaca*, signifie particulièrement « formule magique protectrice ; » *kañcuka* dans le composé *dharma-kañcuka* « la cuirasse de la vertu. »

3. *Lalita-Vistara*, 217.

1. Les notices confuses de Buddhaghosha aussi bien que de Yacomitra indiquent un vague souvenir d'anciennes explications qui donnaient à *prâtimoksha* le sens de *rakshâ*, quoique le premier ne semble pas avoir compris que sa source voulait indiquer *pâti* = *rakkhati*, et non un composé *pâtirakkhati*. Le dernier a quelque idée que *prâtimoksha* sert à protéger « le corps et les paroles ». Remarquons en passant qu'on ne peut rien conclure du *Dhammapada*, str.

qu'on ait pu considérer en même temps le Prâtimoksha comme une cuirasse destinée à protéger le religieux contre les tentations du péché, comme une armure impénétrable lors des soudaines attaques de Mâra.

2. — Ermites. — Règles de la vie ascétique.

On ne doit pas confondre avec les moines mendiants proprement dits, Bhikshus, des codes indiens, les ermites qui mènent une vie de mortification dans la solitude, afin de s'habituer au renoncement au monde et de se préparer au Ciel [2]. Quoiqu'il leur soit permis de mendier leur nourriture [3], ils ne le font que par exception. Les règles auxquelles ils doivent se conformer sont ainsi résumées dans le code de Gautama [4] :

L'ermite vit dans la forêt, se nourrissant de racines et de fruits, et pratiquant l'ascétisme. Il doit allumer un feu d'après la règle des Çramaṇas (pour y préparer l'offrande du matin et celle du soir). Il mange des légumes sauvages; il est obligé d'honorer régulièrement les dieux, les esprits des ancêtres, les hommes, les Bhûtas [5] et les Voyants (qui ont révélé le
14 Veda) [6]. * Il doit accueillir hospitalièrement tous les hommes

375, où le mot se trouve : il peut être dans ce passage un adjectif employé substantivement, et indiquer très bien le règlement ainsi intitulé. En outre, le passage est une interpolation : dans la strophe précédente il est dit qu'il y a *une* chose nécessaire, tandis que la strophe superflue en énumère quatre (la seule chose nécessaire est de se choisir des amis vertueux).

2. On les appelle d'ordinaire Vaikhânasa ou Vânaprastha.

3. Manu, 6, 27.

4. Gautama, 3, 21—35; comp. Âpastamba, II, 9, 21, 18 et ss. et Manu, 6, 1—29.

5. C'est-à-dire « êtres, créatures »; le terme comprend les esprits terrestres et célestes, et les animaux.

6. Âpastamba, II, 9, 24, 13 ss. il est dit que les Ṛshis ont créé le monde avec Brahma et que leurs corps brillent au ciel sous forme d'étoiles éclatantes. On voit que le *veda* comprend tout ce qui est visible et connaissable,

(sauf ceux avec lesquels il est défendu d'avoir contact). Au besoin il peut manger la chair d'animaux tués par des bêtes féroces. Il ne peut ni entrer dans un village, ni marcher sur un champ ensemencé. Il porte sa chevelure en tresses, et est vêtu d'écorce d'arbre et de peaux de bêtes.

Quoique les ermites soient comptés parmi les Çramaṇas à cause de leur manière de vivre, ils ressemblent moins que les Sannyâsins aux moines bouddhiques. On pourrait plutôt les considérer comme répondant aux Agnikas ou Jaṭilas aux cheveux tressés, auxquels appartiennent les trois Kâçyapas de Gayâ, Nadî et Uruvilvâ [1]. Comme les Agnikas, ainsi que nous le verrons plus tard, sont admis, sans temps d'épreuve préalable, dans la congrégation des fils de Çâkya, on peut risquer la conclusion que, dans la Congrégation, l'ermite était hautement estimé et était mis à peu près sur le même rang que le moine. Tous les deux, l'ermite et le moine, ont ceci en commun, qu'ils croient avoir trouvé dans un ascétisme systématique, poussé plus ou moins loin, le moyen d'atteindre le but qu'ils se proposent.

Les Bouddhistes possèdent un ensemble complet de règles de la vie ascétique dans les Dhutâṅgas [2], au nombre de treize chez les Bouddhistes du Sud, de douze chez ceux du Nord.

tous les phénomènes matériels et spirituels. Le *dharma* des Bouddhistes est exactement la même chose que le *veda :* le mot seul diffère.

1. Les Kâcyapas ou Kaçyapas *doivent* être, d'après les règles de la mythologie, des ermites, car Kaçyapa est le Prajâpati, le Patriarche ou Créateur, et est par conséquent identique à Brahma. Or Brahma est un ermite à longue barbe, selon l'usage. Le moine, Sannyâsin, qui doit être rasé, est, selon l'opinion commune, supérieur à l'ermite; par une conséquence naturelle le Buddha est supérieur à Brahma; en d'autres termes, tous les deux sont le même être physique ou métaphysique, conçu dans des états divers.

2. Ou *Dhûtâṅgas. Dhuta, dhûta* signifie « rejeté en secouant »; de là *dhûta-pâpa*, « quelqu'un qui a rejeté les péchés, ou le Péché; » le neutre *dhutam, dhûtam*, signifie « l'état dans lequel on se trouve après avoir rejeté » (c'est-à-dire le Péché, le monde). On peut donc rendre les Dhûtâṅgas par « les subdivisions du renoncement au monde ». Dans les écrits brahmaniques *avadhûta* signifie de même « une personne qui a renoncé à tout ».

Nous les passerons successivement en revue, en suivant l'ordre habituel des textes pâlis [3].

I. Porter un habit composé de haillons ramassés sur un fumier ou un tas de sable *(pâmsukûlika)*. Les moines, en
15 général, * ne suivaient nullement cette règle ; et il n'est pas non plus permis de croire que l'usage fût général à une époque ancienne. Il est probable que ceux-là seuls qui se vouaient à un ascétisme plus rigoureux avaient l'habitude de se vêtir d'une façon aussi misérable, et que l'Église, pour les contenter, admit cet usage, et le reconnut même comme particulièrement méritoire, quoique strictement non nécessaire. La tradition dit qu'il y a une école, celle des Kâçyapîyas, qui observe les Dhutâṅgas plus que les autres [1]. Ceci est probablement exact, en tant que mythe : tous les Kaçyapas sont ermites, en leur qualité de patriarches ou de créateurs du monde.

II. La possession de trois vêtements *(traicîvarika*, pâli *tecîvarika)*. La règle qui défend de posséder plus de trois vêtements [2], conformes à un modèle donné, est obligatoire pour tous les membres du Saṅgha, et chaque candidat à l'ordination doit en être fourni. On peut se demander si le véritable sens de cet Aṅga ne reviendrait pas à ceci : qu'il faut se contenter de trois vêtements : ainsi compris, le précepte est dirigé contre le luxe dans l'habillement. La nudité complète est dénoncée comme indécente et n'est pas permise.

III. Ne prendre d'autre nourriture que celle qu'on a reçue comme aumône *(paiṇḍapâtika)*. Celui qui pratique strictement ce précepte n'accepte pas d'invitation à dîner, ne prend pas sa part des mets dont les fidèles ont fait don à la Con-

3. Hardy, *E. M.* 9; 73; 97; Burnouf, *Introd.* 304; Vassilief, *B.* 172; Beal, *Catena*, 256.

1. Beal, o. c. De même dans ce qu'on appelle la « tradition » méridionale, Kâçyapa, ou Kaçyapa (Kassapa) est le principal représentant de la théorie des Dhutâṅgas : *Dîpavaṁsa*, 4, 3.

2. Sauf exception.

grégation, s'abstient en un mot de tout luxe en fait de nourriture.

IV. En mendiant sa nourriture, aller régulièrement de maison en maison, chez les pauvres aussi bien que chez les riches, sans négliger personne. C'est la signification que les Singhalais donnent au terme *sapadâna-cârika* (les Bouddhistes du Nord disent *sâvaddnaṁ-carati* [3]). Ce précepte ne diffère pas, au fond, de la règle précédente ; il est donc très naturel que cet article manque dans la liste septentrionale. * 16

V. Rester assis, pendant le repas, à la même place (pâli *ekâsanika*). C'est l'explication que les docteurs de l'Église donnent du mot, *eka* signifiant « un », et *âsana* « siège ». Leur explication repose sur une confusion de deux mots, qui ont en pali le même son, *âsana;* la forme sanscrite serait *aikâçanika,* dérivé d'*ekâçana* « manger seul » : ceci est évidemment la signification vraie, l'ascète étant obligé de prendre son repas dans l'isolement [1]. Peut-être a-t-on donné au précepte, de propos délibéré, un sens nouveau.

VI. Ne manger que dans une seule écuelle ou pot à aumônes (pâli *pattapiṇḍika*). Cet article manque dans la liste septentrionale.

VII. Défense de prendre un second repas après celui de la matinée (*khalupaçcâdbhaktika*) [2]. La scolastique singhalaise a raffiné d'une façon caractéristique cette simple défense. Elle a cru y découvrir que le moine qui veut observer la règle dans le degré supérieur, ne peut manger que la première bouchée, et rien de plus, même si la première poignée de nourriture qu'il prend est impure ; le moine qui observe

3. *Mahâvastu* (éd. Senart) I, 301. Comp. *Mahâvyutpatti* (éd. Minayef) 263, 44 ; *Jât.* V, p. 358.

1. Déjà Burnouf, *Introd.* 307 a émis cette hypothèse; comp. Manu, 6, 59, où il est dit en termes non équivoques que le moine mangera isolément. On pourrait au besoin admettre *ekâsana*, toujours dans le sens de « s'asseoir seul ».

2. *Khalu* doit être compris ici comme un terme prohibitif, *nishedhe*, comme disent les savants indiens. *Paçcâdbhakta* peut signifier à volonté « repas postérieur » et « après le repas. »

la règle dans le degré moyen peut manger ce qui est impur, mais rien de plus ; celui qui observe la règle dans le degré inférieur peut continuer à manger tant qu'il reste assis à la même place [3]. Il importe de fixer l'attention sur de semblables théories de l'Église méridionale, qui représente, sans nul doute, très fidèlement l'ancien esprit bouddhique.

VIII. Vivre dans la solitude (*âraṇyaka*).

IX. Vivre au pied d'un arbre (*vṛkshamûlika*).

X. Coucher à la belle étoile (*âbhyavakâçika*).

17 XI. Vivre dans un cimetière (*çmâçânika*, pâli *sosânika*.) *

XII. Passer la nuit là où l'on a été conduit par le hasard (*yâthâsaṁstarika*, pâli *yathâsanthatika*).

XIII. Dormir assis (*naishadika* pâli *nesajjika*).

Dans la liste septentrionale, comme on le voit, on ne trouve pas les articles IV et VI ; par contre, elle a un autre article (*nâmatika-anga*), qui prescrit l'emploi du feutre (*namata*) [1].

D'après la théorie, toutes ces subdivisions de la règle ascétique *peuvent* être observées par les moines, douze par les novices-hommes, huit par les religieuses, sept par les novices femmes, et deux par les laïques ; ce qui, selon une manière de calculer habituelle aux Bouddhistes, donne en tout 42 articles [2]. Les articles 7-11 ne sont pas applicables aux religieuses ; la pratique des articles 11-13 leur est même expressément interdite, ce qui revient à dire qu'elles ne sont tenues qu'à observer les six premiers articles, et qu'en aucun cas elles ne peuvent vivre en ermites. Le novice peut observer

3. Ces absurdités scolastiques se trouvent chez Hardy *E. M.* 99.

1. Le mot *namataka* n'est pas inconnu aux Méridionaux : *Culla-Vagga* 10, 10 il est défendu aux religieuses de porter du *namataka ;* 5, 19, le Buddha en permet l'usage aux moines, quoique peut-être pas pour des vêtements ; Buddhagosha l'explique par « étoffe de poil de chèvre ». On le mentionne encore 5, 11.

2. Les Singhalais surtout s'entendent, en matières chronologiques, à multiplier les nombres d'années ; par exemple ils laissent les 9 Nandas régner ensemble pendant une période de 22 ans, et les mêmes, chacun à part, pendant une période d'égale longueur : ce qui donne pour le règne des Nandas, 44 ans. Nous reviendrons sur ce point.

tous les préceptes, sauf le second ; évidemment parce qu'il n'a pas encore fait de vœux solennels, et n'appartient pas encore, strictement parler, au Saṅgha. Les laïques peuvent suivre les préceptes 5 et 6, mais aucun autre.

Il ne semble pas difficile de reconnaître le principe fondamental des Dhutâṅgas : ils forment une *somme* de règles ascétiques, à l'usage de moines et d'ermites. Des douze articles de la liste septentrionale, les six derniers sont rédigés exclusivement en vue de ceux que leur caractère poussait à une vie d'ascétisme outré dans la solitude ou dans des lieux sauvages. Le fait que de tels ermites pouvaient faire partie de la Congrégation est prouvé par les règles spéciales que le Buddha établit* en leur faveur[1] ; on les appelle « moines vivant dans 18
la solitude » (*âraṇyakabhikshu*) et ils peuvent être rapprochés des Vaikhânasas ou des Vânaprasthas. Ils doivent se munir d'une provision d'eau et de vivres, ou du moins s'arranger pour qu'ils puissent les fournir au besoin ; ils doivent savoir allumer le feu et connaître les constellations, afin de pouvoir déterminer le jour du mois — toutes choses utiles au Vânaprastha, qui doit faire des sacrifices journaliers et recevoir des hôtes, mais parfaitement superflues pour le membre d'un couvent. On raconte l'occasion qui donna lieu à la promulgation de règles particulières à ces sortes d'ascètes ; il arriva un jour, dit-on, qu'un grand nombre d'ascètes se trouvaient dans la solitude, sans posséder des provisions et sans avoir les connaissances énumérées plus haut. Vinrent des brigands, qui demandèrent à ces vénérables personnages : « Avez-vous de l'eau ? » Réponse : « Non ». — « Avez-vous du feu ? » Réponse : « Non. » — « Dans quelle constellation se trouve la lune ? » — « Nous ne le savons pas » etc. Les brigands se fâchèrent et rossèrent les ascètes d'importance. Ceux-ci racontent l'histoire aux autres moines, qui la transmettent au Maître : celui-ci promulgue les préceptes

1. *Culla-Vagga*, 8, 6.

énumérés plus haut. L'absurdité de cette historiette est trop évidente pour qu'on ait besoin d'y insister. La vraie raison qui conduisit à l'admission des règles plus strictes d'ascétisme, semble bien avoir été le désir de rendre facile aux ermites l'entrée dans la doctrine du salut.

La vie au pied d'un arbre [2], est mentionné, dans la formule de l'ordination, comme une des quatre mortifications indispensables au moine ; mais comme le Buddha des livres canoniques enlève d'une main ce qu'il donne de l'autre, il est permis au fils de Çâkya d'adopter un genre de vie moins dur. Un exemple plus saillant encore de cette casuistique accommodante se rencontre à propos de l'article Ier qui recommande de porter des vêtements composés de haillons ramassés. Néanmoins, le Maître défend quelque part [3] expressément
19 de se vêtir *entièrement* de la sorte * — quel que soit le sens précis de l'expression — et cela à propos de l'événement que voici : Un jour, un moine se promenait, vêtu ainsi complètement de haillons, et portant une tête de mort comme pot à aumônes. Une femme fut tellement effrayée à ce spectacle, qu'elle poussa un cri, croyant qu'un diable lui était apparu. Les gens s'indignèrent, et dirent : « Comment est-il possible que des fils de Çâkya [1] portent une tête de mort en guise de pot à aumônes, comme s'ils étaient des diables ? » On apprit au Seigneur ce qui était arrivé, et il dit : « Moines il ne faut pas porter une tête de mort en guise de pot à aumônes ; celui qui le fait, commet une faute. Il n'est pas non plus permis de se vêtir entièrement de haillons ramassés sur un tas d'ordures ; celui qui le fait, commet une faute. »

Ce qui fait l'intérêt de ce récit, c'est qu'il semble contenir une allusion à certains ascètes porteurs de crânes, les Kâpâlikas ou Kapâladhârins ; d'où l'on peut conclure que ces

2. La même façon de vivre est mentionnée Manu, 6, 26, à l'endroit où il est question des différentes sortes de demeure du Vaikhânasa.

3. *Culla-Vagga*, 5, 10.

1. Ce pluriel paraît bizarre.

sortes de saints terrestres et d'adorateurs de Çiva existaient déjà du temps de la rédaction du Culla-Vagga.

Quoique tous les Dhutâṅgas ne soient pas également obligatoires, la pratique n'en est pas moins méritoire. Tous les Buddhas antérieurs les appréciaient hautement et y attachaient une grande valeur [1]. L'exercice en est accompagné de vingt-huit vertus, et tout homme qui les observe complètement peut être sûr qu'il possédere dix-huit bonnes qualités. C'est ce qu'enseigna le vénérable Nâgasena au Roi Milinda, dans une des conversations qu'ils eurent ensemble [2]. Le Père de l'Église avait prouvé par des faits que des laïques, eux aussi, avaient plusieurs fois réussi à atteindre le Nirvâṇa définitif : des millions et des millions d'hommes et de dieux avaient réussi, après avoir goûté les joies de la vie séculière et sans avoir jamais embrassé l'état monastique, à parvenir au véritable Nirvâṇa. Le Roi demande alors à quoi sert tout cet ascétisme, et Nâgasena répond, non pas directement, * 20
cela serait contraire à ses habitudes, mais d'une façon évasive, que les règles monastiques sont accompagnées de vingt-huit faveurs. Il les énumère, mais nous n'avons pas besoin de répéter ici cette énumération.

Dès l'origine, comme nous pouvons l'inférer des plus anciens documents, le Saṅgha a été une fusion ou une réunion de trois classes d'ascètes ou de Çramaṇas, qui correspondent aux Parivrâjakas, aux Vaikhânasas et aux Brahmacârins à perpétuité. Dans le système plus développé du Mahâyâna, on les retrouve encore sous les noms pompeux de Bodhisatvas, de Pratyekabuddhas et de Disciples [1]. Tous désirent atteindre le même but, quoique d'une façon différente.

1. Dans le passage du *Mahâvastu* cité plus haut (p. 15, note 3) un Pratyekabuddha mène la vie d'un ermite solitaire qui *sāvadānaṁ piṇḍāya carati.*

2. *Mil. P.* 351.

1. Comp. la note 2 de la p. précédente et t. I, p. 390.

CHAPITRE II

ADMISSION DANS L'ORDRE. — NOVICIAT. — ORDINATION.

L'entrée de la Congrégation est permise à toute personne, quel que soit son rang ou sa position sociale, sauf plusieurs exceptions. Sont exclus : les soldats, les brigands, les bandits échappés de prison, les voleurs qui ont été mis au pilori, ou qui ont été fustigés ou marqués, les personnes atteintes de la lèpre, grave ou légère, de crétinisme, de phtisie, ou d'épilepsie; les débiteurs en fuite et les esclaves. Il est expressément défendu, en outre, d'admettre à l'ordination proprement dite *(upasampadâ)* les individus qui ont tué leur père ou leur mère, ceux qui ont tué un Arhat [1], ceux qui ont violé une religieuse, ceux qui ont causé un schisme dans la communauté, ceux qui ont versé le sang, les hermaphrodites, les boiteux, les paralytiques, les mutilés, les aveugles, les muets, les sourds, les bossus, ceux qui sont atteints de maladies graves, les apostats qui ont passé à une
21 autre secte, * les personnes qui se sont introduites dans la communauté d'une façon détournée, les animaux [1]. Si de tels individus ont reçu l'ordination, ils doivent être exclus de la communauté après coup. En ce qui concerne les femmes qui se présentent à l'Upasampadâ, elles doivent être saines, non mutilées, ne pas être issues de la caste des soldats,

1. Arhat a évidemment ici l'ancien sens de « maître », Guru.
1. *Mahâ-V.* 1, 39 et ss.; Hardy *E. M.* 17.

n'être ni esclaves, ni débitrices en fuite [2]. Nul ne peut être reçu comme Çrâmaṇera ou novice, à moins d'avoir obtenu la permission de ses parents et d'être âgé de sept ans au moins.

La plupart des exceptions à la règle de l'admission générale, que nous venons d'énumérer, sont faciles à expliquer. Cependant les rédacteurs du Vinaya-Piṭaka se sont empressés de justifier les exceptions par des historiettes inventées après coup. D'après eux, au début, on avait admis toutes les catégories énumérées; ce n'est que graduellement, lorsque des conséquences malheureuses se firent sentir, qu'on proclama les prohibitions. Nous avons vu, dans la légende du Buddha, comment celui-ci fit admettre son propre fils Râhula en qualité de Çrâmaṇera, et comment lui-même fixa plus tard, après avoir entendu les réclamations de Çuddhodana à ce propos, la règle qu'aucun mineur ne pourrait être admis, qu'avec permission des parents. Non moins remarquables sont les autres historiettes, qui doivent servir à expliquer l'origine de telle ou telle exception. C'est ainsi que le récit suivant [3] est destiné à apprendre à la postérité, comment il s'est fait que des personnes atteintes de certaines maladies ne sont pas admises dans la Congrégation.

Une fois il y avait dans le pays de Magadha cinq maladies répandues : lèpre, crétinisme, lèpre légère, phtisie et épilepsie. Les patients vinrent chercher du soulagement chez Jîvaka, mais celui-ci les renvoya, ayant trop à faire comme médecin ordinaire du roi Bimbisâra, du harem de celui-ci et de la Congrégation dont le Buddha était le chef [4]. Les gens comprirent que, dans ces circonstances, * il était dans leur 22
propre intérêt de se faire admettre parmi les fils de Çâkya, car, une fois devenus moines, ils avaient le droit d'être

2. Les vingt-quatre empêchements (*antarâyika dhamma*) à l'ordination d'une novice-femme sont énumérés *Culla-V.* 10, 17.

3. *Mahâ-V.* 1, 39.

4. Le narrateur sous-entend que, dans ce temps-là, Jîvaka était le seul et unique médecin connu.

traités par le célèbre médecin. Ils devinrent donc membres de la communauté et furent soignés par le médecin particulier du roi et du clergé. Il arriva justement que beaucoup de moines tombèrent malades, de sorte que Jîvaka accablé d'ouvrage, ne fut plus en état de soigner convenablement le roi. Un individu atteint des cinq maladies [1] énumérées, alla voir Jîvaka, pour implorer son secours médical : celui-ci avait à ce moment-là trop à faire pour soigner le malade. L'homme devint moine, et fut vite guéri, grâce aux soins de ses frères et à l'art du médecin. A peine fut-il guéri, qu'il quitta l'ordre et se mit à se promener sur le grand chemin. Jîvaka, rencontrant l'homme, ne fut pas peu étonné, et lui demanda : « Me trompé-je? Ne vous êtes-vous pas fait recevoir moine ? » La réponse fut affirmative. « Et pourquoi l'avez-vous fait? » demanda le médecin. L'homme aux cinq maladies lui expliqua ses raisons. Jîvaka se fâcha, et se plaignit au Buddha, de ce qu'on eût admis dans l'ordre un homme atteint de cinq maladies ; il pria qu'on prît des mesures pour que pareil fait ne pût se renouveler. Il s'éloigna, après que le Maître l'eût fortifié et réconforté d'un discours édifiant. Ceci fut cause que le Seigneur s'adressa aux moines réunis, disant : « Un homme atteint des cinq maladies ne peut être reçu moine; celui qui l'admet aux vœux monastiques commet une faute. »

Un autre récit, destiné à justifier historiquement l'exclusion des soldats [2], revient, en résumé, à ceci :

Il arriva une fois que le roi Bimbisâra envoya des troupes, pour réprimer des troubles dans un pays près de la fron-
23 tière. *Les plus intelligents parmi les soldats comprirent que c'était un péché de faire la guerre et résolurent d'embrasser

1. Il semble que ce soit pour abréger le récit, sans se soucier de la vraisemblance, que le narrateur a représenté son personnage comme infecté des *cinq* maladies à la fois. Cette complication de maladies n'empêche d'ailleurs pas le patient d'aller et de venir.

2. *Mahâ-V.* 1, 40.

l'état monastique. Ils demandèrent à être admis dans la congrégation des fils de Çâkya, ce qu'on leur permit. Lorsque les commandants de l'armée apprirent que plusieurs soldats avaient déserté, et quelle en était la cause, ils en furent étonnés, et communiquèrent le fait au roi Bimbisâra, qui, à son tour, mit au courant les fonctionnaires chargés de rendre la justice. Ceux-ci jugèrent que les moines devaient être sévèrement punis, mais Bimbisâra se contenta de se plaindre au Buddha, et donna à entendre que, pour l'avenir, les Vénérables devaient s'abstenir d'admettre des soldats dans l'Ordre. Lorsque le Roi, après avoir écouté le sermon obligatoire, fut parti, le Seigneur parla aux moines et dit : « Aucun soldat, moines, ne peut embrasser l'état monastique. »

Plus singulier encore est le fait historique que voici, qui amena l'exclusion des animaux [1].

Certain Nâga [2] se dégoûta de son état de Nâga et voulut devenir homme. Pour en venir à ses fins, il se fit admettre parmi les fils de Çâkya, l'état monastique étant un moyen convenable pour se délivrer de la nature de Nâga et s'humaniser complètement. Un jour, il arriva que le frère dont il partageait la cellule, se leva, et sortit. Le Nâga, se voyant seul, s'endormit tranquillement. C'est une particularité des Nâgas qu'ils possèdent le pouvoir de prendre une forme humaine, sauf en deux cas : pendant le sommeil * et pen- 24
dant la copulation ; alors leur véritable nature se manifeste. Dès que le Nâga se fut endormi, tout le couvent fut rempli du corps du serpent, tellement, que les replis sortaient des fenêtres. A cette vue, le moine revenu de sa promenade, fut épouvanté. Il donna l'alarme, et les autres

1. *Mahâ-V*, 1, 63.

2. Les Nâgas sont des êtres à forme de serpent, qui, dans certaines circonstances, peuvent prendre une forme humaine ; ils vivent dans le monde souterrain et au fond des eaux et jouent, comme nous l'avons vu, un rôle assez important dans l'histoire du Buddha ; on les compte parmi ses admirateurs les plus ardents, quoique quelques-uns d'entre eux lui soient hostiles.

moines accoururent pour voir ce qui était arrivé. Le bruit éveilla le Nâga et celui-ci se leva. A la demande, qui il était, il répondit qu'il était un Nâga, et lorsqu'on lui demanda la raison de sa conduite, il ne refusa pas de donner les éclaircissements nécessaires. Les moines avertirent le Maître, qui convoqua immédiatement le chapitre. Adressant d'abord la parole au Nâga, il dit que les Nâgas ne sont pas aptes à suivre les règles de la discipline ascétique ; et il lui conseilla en même temps de venir, à l'avenir, assister quatre fois par mois aux réunions religieuses, afin d'être délivré de sa nature de Nâga et d'obtenir la qualité d'homme. Profondément affligé, les larmes aux yeux et se lamentant, le Nâga s'éloigna. Alors le Seigneur prit de nouveau la parole, renseigna les moines sur les particularités physiologiques des Nâgas, et finit par dire qu'aucun animal ne peut être admis à l'ordination, et que, si l'ordination avait eu lieu, l'animal devait être expulsé de la communauté.

L'entrée dans l'Ordre s'appelle d'ordinaire *pravrajyâ,* (pâli *pabbajjâ*) ; l'admission de nouveaux membres *pravrâjana* (pâli *pabbâjana*). On distingue de la Pravrajyâ l'ordination ou Upasampadâ [1].

Du temps de la fondation de l'Ordre, on ne faisait probablement d'autre différence entre Pravrajyâ et Upasampadâ que celle qui découle du sens primitif des mots eux-mêmes ; le premier signifie, en effet, l'acte de quitter sa demeure pour mener une vie errante ou ascétique ; le second équivaut sim-
25 plement à « entrée ». D'après la légende, * le Seigneur, dès qu'il eut reçu la qualité de Buddha, convertit par l'exposé de sa doctrine, les Cinq, puis Yaças et les amis de celui-ci, de sorte qu'il se vit bientôt entouré de soixante disciples. Ces disciples parcourent en un laps de temps incroyablement court

1. Ce terme est plus rare chez les Bouddhistes septentrionaux ; on le trouve cependant parfois, par exemple *Kâraṇḍa-Vyûha* 96. Chez d'autres sectes, le terme le plus habituel pour « consécration du moine » est *dîkshâ*, le mot sanscrit habituel pour « admission ».

les quatre degrés de la sanctification [1], et demandent au Maître de leur accorder la Pravrajyâ et l'Upasampadâ en même temps, à quoi le Seigneur répond : « Viens, moine ! c'est une bonne doctrine que le Dharma ; mène une vie spirituelle [2], pour éviter la souffrance. » Après quelque temps, les moines qui ont été envoyés pour répandre la doctrine [3], reviennent, avec les personnes qui désirent recevoir la Pravrajyâ et l'Upasampadâ auprès du Buddha ; ce qu'ils désirent, c'est d'être reçus et ordonnés par le Buddha en personne. Le Maître a l'idée qu'il serait convenable de donner aux moines la permission d'accomplir la Pravrâjyâ et l'Upasampadâ dans les endroits et pays mêmes où ils répandent la doctrine.

Il communique le résultat de ses réflexions aux moines, et conclut : « Je vous permets, moines, d'accomplir l'admission et l'ordination dans les différents pays ou contrées. Ceci aura lieu ainsi : d'abord, vous devez faire raser au candidat la chevelure et la barbe ; vous lui ferez revêtir l'habit de moine ; il jettera le manteau sur une épaule, tombera aux pieds des moines, et, accroupi, tendant respectueusement en avant les mains jointes, il dira : « Je me réfugie près du Buddha ; je me réfugie près du Dharma ; je me réfugie près du Saṅgha », et ainsi jusqu'à trois fois. Il vous est permis de faire accomplir la Pravrajyâ et l'Upasampadâ conformément à cette formule. » — Plus tard, à ce qu'on dit, le Maître révoqua cet ordre, en tant qu'il décréta que l'Upasampadâ devait s'accomplir en plein chapitre, et sur une proposition formelle [4].

Même sous cette forme plus régulière, plus pompeuse, * 26
l'Upasampadâ n'est au fond que l'ordination solennelle qui accompagne la Pravrajyâ [1]. Supposons qu'une personne au-

1. *Jâtaka*, Introd. 82.
2. Ou : mène une vie de chasteté (*brahmacarya*).
3. *Mâha-V.* I, 12 ; comp. *Jâtaka*, passage cité.
4. *Mahâ-V.* I, 28.
1. C'est ainsi, par exemple, que le laïque Bhaṇḍuka recut à la fois la Prav-

dessous de vingt ans voulût renoncer au monde et fît connaître son désir de devenir religieux : dans ce cas, l'ordination ne pouvait avoir lieu, mais la Pravrajyâ n'en avait pas moins été accomplie. On comprend qu'il eût été impossible de refuser l'admission en de telles conditions, et qu'en même temps on ait donné à cette admission temporaire le nom de Pravrâjana. Cependant cette sorte d'admission, elle aussi, était liée à des conditions, sur lesquelles nous reviendrons.

Les néophytes qui avaient appartenu à une autre secte devaient se soumettre aux mêmes conditions que les néophytes ordinaires, mais devaient subir en outre un temps d'épreuve de quatre mois [2]. Dans une assemblée du chapitre, le candidat doit manifester son désir d'être admis, en accomplissant les formalités ordinaires et humiliantes; et demander jusqu'à trois fois qu'on lui accorde un temps d'épreuve de quatre mois. Un des moines, doué de l'éloquence nécessaire, appuie la requête, et propose d'accorder au candidat la faveur demandée. Si personne n'élève d'objection, on admet la requête. Naturellement, pendant le temps d'épreuve, le candidat doit faire preuve d'une bonne conduite et de convictions assurées. Deux sectes étaient exemptées du temps d'épreuve : les Agnikas ou adorateurs du feu, porteurs de tresses, et les membres de la famille des Çâkyas. Les Agnikas étaient exemptés comme partisans de la doctrine du salut par les œuvres, les Çâkyas parce que le Buddha avait voulu accorder un privilège spécial à ceux de sa race. On ne voit pas bien pourquoi les premiers étaient exemptés d'une épreuve préliminaire en entrant dans une secte qui soutenait justement le contraire de la doctrine du salut par les œuvres : probablement parce qu'on pouvait être assuré de la rigidité de leurs principes moraux.

rajyâ et l'Upasampadâ, et la dignité d'Arhat par dessus le marché. Ceci avait lieu du temps d'Açoka : *Dipavaṁsa*, 12, 62 et ss.

2. *Mahâ-V.* 1, 38. Le temps d'épreuve s'appelle *parivâsa*, terme qui signifie aussi isolément temporaire, infligé comme pénalité.

* Il ne faut pas confondre, comme on le fait souvent, avec 27
les nouveaux convertis et les néophytes, les Çrâmaṇeras. Le Çrâmaṇera est un élève-prêtre, un novice, un séminariste, en un mot, le pendant du Brahmacârin des Âryas, mais, strictement parlant, il n'appartient pas encore à la Congrégation. On l'élève pour qu'il puisse devenir moine, mais il ne l'est pas encore; il ne peut assister à la lecture du Prâtimoksha [1], ni suivre le second article des Dhutâṅgas [2], ce qui prouve qu'il ne pouvait porter l'habit complet de l'ordre, quel que soit l'usage actuel.

Comme le Brahamacârin, le novice ne peut être reçu avant sa huitième année, et de même que le Brahmacârin doit s'être appliqué pendant douze années au moins à l'étude, avant d'être admis, par le baptême, comme membre de la société, le novice ne peut être ordonné avant sa vingtième année, comme membre de la Congrégation.

Pas n'est besoin de beaucoup de formalités pour être admis comme Çrâmaṇera. D'après la règle actuellement observée à Ceylan, le jeune garçon fait connaître son projet d'embrasser la vie religieuse à l'un des moines plus âgés. Il vient chez celui-ci, après s'être baigné, la tête rasée, et lui adresse la demande d'être revêtu de l'habit jaune qu'il a lui-même apporté. Le prêtre le revêt de l'habit, et lui récite ou lui fait réciter le crédo des trois articles. Puis le novice doit réciter le Décalogue bien connu (Daçaçîla) et promettre de l'observer à l'avenir [3].

On ne dit pas si, par « vêtement jaune » il faut entendre l'habit tout entier composé de trois pièces, le véritable vêtement de l'ordre. S'il en est ainsi, l'usage est un abus d'une époque plus récente, car la règle citée du Dhutâṅga ne s'applique pas aux novices. On leur enseignait le décalogue [4],

1. *Mahâ-V.* 2, 36.
2. Voir plus haut.
3. Hardy, *E. M.* 23.
4. *Mahâ-V*, 1, 56.

mais ils n'avaient pas besoin de le réciter au moment de l'ordination.

28 * Pour ces raisons, on a à certains égards le droit de parler de la Pravrajyâ d'un novice [1], quoique la cérémonie de la barbe rasée ne puisse avoir lieu, naturellement, quand il s'agit de jeunes garçons de huit ans. Chez les Indiens païens, il est d'usage d'accomplir, dans la seizième ou dix-huitème année, la cérémonie du Godâna, c'est-à-dire de la barbe rasée [2]. C'est un fait remarquable, qu'à une certaine occasion, le Buddha prescrit [3] « qu'aucun garçon au-dessous de quinze ans accomplis ne peut être admis à la Pravrajyâ », ce qui fait penser involontairement à une tentative des Bouddhistes en vue de créer une prescription ressemblant à certains égards au Godâna. La différence entre l'admission d'un Çrâmaṇera et la Pravrajyâ d'un « garçon » de quinze ans n'est pas claire; mais en Chine existe l'usage de raser complètement, à l'âge de quinze ans, la tête du novice, qui acquiert ainsi les droits du moine [4]. Ce dernier détail est, ou bien mal exprimé, ou un abus postérieur.

Les obligations du novice sont identiques à celle du Brahmacârin : il doit vivre dans un état de continence et de chasteté absolues; il doit mendier sa substance journalière; il

1. Il est inexact de dire, comme le fait Childers, *Pali Dict.* 305, que le Çrâmaṇera est un membre du Saṅgha, et que le Çrâmaṇera serait un « doyen », le Thera « un prêtre ». Çrâmaṇera est régulièrement et continuellement opposé à Bhikshu; tandis que Thera est un ecclésiastique plus âgé, opposé à Anuthera et Nava.

2. Par exemple *Pâraçkara-Gṛhyasûtra*, 1, 2, 3; *Âçvalâyana-Gṛhyasûtra*, 1, 19. On peut se demander si le sens primitif n'a pas plutôt été une opération exécutée sur les cheveux pendant des deux côtés du visage; mais nous ne pouvons ici examiner cette question.

3. *Mahâ-V.* 1, 50; nous ne comprenons pas l'expression *kâke uṭṭepetum; kâka* rappelle *kâkapaksha*, mèche de cheveux sur la tempe d'un jeune garçon.

4. D'après Smith, *China*, cité par Hardy, *E. M.* 18. De même, dans le Tibet, le Çrâmaṇera peut recevoir dans sa seizième année ce qu'on appelle une seconde ordination : à partir de ce moment, il est obligé de suivre cent douze des deux cent cinquante-trois des articles du Prâtimoksha; Koeppen, *Rel. des B.* II, 265.

doit non seulement être un disciple zélé et régulier, mais encore un serviteur soumis de son maître. On comprend qu'il soit défendu à un moine d'avoir auprès de lui plus d'un Çrâmaṇera en qualité de serviteur et de pupille [5].

* L'ordination d'un moine a lieu dans une réunion du chapitre, en présence de dix membres au moins. Les formalités en usage sont décrites dans les saintes écritures [1], par conséquent anciennes. Avec quelques suppléments insignifiants on les trouve réunis dans un manuel du cérémonial, intitulé Kammavâcâ, dont le premier chapitre contient le formulaire de l'Upasampadâ [2]. A ce formulaire, nous empruntons la description qui suit. 29

Le candidat doit d'abord choisir son Upâdhyâya [3]. A Ceylan, cela se fait actuellement dans une réunion plénière du chapitre, mais le formulaire proprement dit ne décide rien à cet égard [4]. Après le choix de l'Upâdhyâya, on s'assure de ce que le candidat est déjà en possession du pot à aumônes et des vêtements nécessaires. Le moine qui prend la parole [5] de-

5. Voir *Mahâ-V.* 1, 52, où l'on indique comme cause de cette défense un cas d'immoralité qui se serait présenté. Pas n'est besoin de recourir à des anecdotes immorales et révoltantes, pour comprendre qu'il est peu compatible avec le genre de vie d'un Çramaṇa d'avoir plus d'un serviteur à la fois.

1. Surtout *Mahâ-V.* 1, 28, 30, 76, 77.

2. Ce chapitre a été publié par M. Dickson (texte et traduction anglaise), dans le *Journ. Roy. As. Soc.*, VII, 1-16 (New ser.); une édition antérieure, sous le titre *Kammavâkya*, avec traduction latine, a été publiée par le prof. F. Spiegel. Une description de la cérémonie se trouve aussi chez Bigandet, II, 272; Hardy, *E. M.* 44.

3. C'est-à-dire, maître, directeur, supérieur spirituel; c'est aussi le titre du chef ou de l'abbé d'un couvent, nommé actuellement à Ceylan Mahânâyaka. L'Upâdhyâya préside le chapitre.

4. Le passage donné par Dickson, p. 3 n'appartient pas au formulaire, qui ne commence, conformément à la règle, qu'à partir des mots : « Gloire à Buddha. » — Les Singhalais ne s'opposent pas à la présence, lors de la cérémonie, de Çrâmaṇeras et de laïques; ce qui prouve qu'ils n'observent plus les anciennes prescriptions.

5. Le moine qui prend la parole doit être capable de bien s'exprimer. Selon l'usage, ce moine est l'Âcârya, le précepteur du candidat; *âcârya* est aussi le titre du prieur d'un couvent; mais au fond, celui qui prend la parole n'est

mande : « Est-ce là votre pot à aumônes? » — « Oui, seigneur. » — « Est-ce là votre manteau? » — « Oui, seigneur. » — « Est-ce là votre vêtement de dessus? » — « Oui, seigneur. » — « Est-ce là votre vêtement de dessous? » — Oui, seigneur ». Puis, le moine prie le candidat de s'éloigner et de
30 se tenir debout à une certaine distance, * et dès que le candidat s'est conformé à cette demande, le moine communique au chapitre que le candidat désire être ordonné sous le vénérable N. N. Puis il déclare qu'il va instruire le candidat, si l'assemblée le permet : il se retourne vers le candidat et l'exhorte à donner une réponse véridique aux questions suivantes : « Êtes-vous affligé d'une des affections que voici : lèpre, goître, lèpre légère, phtisie, épilepsie? » — Après une réponse négative, il continue : « Êtes-vous un être humain? du sexe mâle? votre propre maître? vous n'avez pas de dettes? vous n'êtes pas soldat du Roi? vous avez l'autorisation de vos parents? vous êtes âgé de vingt ans accomplis? il ne manque rien à votre équipement (c'est-à-dire pot à aumônes et costume)? » Quand le candidat a donné une réponse satisfaisante à toutes ces questions, il doit donner son propre nom et celui de son Upâdhyâya; après quoi le moine qui prend la parole se tourne vers l'assemblée et déclare qu'il a instruit le candidat, et qu'il propose, si le chapitre approuve, de procéder à un examen ultérieur. C'est ce qui se fait. Le candidat, s'étant approché, adresse au chapitre, jusqu'à trois fois, l'humble prière de vouloir bien lui conférer l'ordination désirée. Le moine qui a la parole répète la demande, ainsi que les questions déjà faites, mais cette fois *au milieu* des moines réunis. Puis il déclare que le candidat possède toutes les qualités désirées, et propose de laisser se faire l'ordination, le vénérable N. N. étant supérieur. « Que celui qui est

qu'un *karmâcârya*, maître des cérémonies. A Ceylan, lors de l'ordination, il y a deux « tutors », comme M. Dickson les appelle; en Birmanie, où l'on est mieux au courant et où l'on se conforme davantage aux vieux usages, il n'est question que d'un moine qui prend la parole, le *karmâcârya :* Bigandet, l. c.

pour, se taise, que celui qui est contre, parle. » Si la formule qui propose l'admission a été répétée trois fois sans que personne prenne la parole, celui qui a la parole conclut : « Comme l'assemblée garde le silence, je dois admettre que la demande du candidat a été accordée. »

Une fois ces formules prononcées, on mesure la longueur de l'ombre, on proclame la saison, l'heure du jour et le numéro d'ordre de l'assemblée [1].* Suit un discours, adressé au 31
candidat nouvellement admis, où on l'exhorte à se contenter des quatre choses nécessaires, et à s'abstenir des quatre péchés capitaux.

La première chose nécessaire, quand on renonce au monde est : de vivre des restes d'aliments qu'on a reçus en aumône. « Pendant toute votre vie [1], ce doit être votre préoccupation ; vous devez considérer comme un luxe [2], un repas offert à la Congrégation, un repas offert pour une raison spéciale, une invitation à dîner, une distribution de vivres par voie de tirage au sort [3], des repas donnés une fois tous les quinze jours, les jours de sabbat et le premier du mois. »

La seconde chose nécessaire, quand on renonce au monde est : de porter des vêtements composés de haillons ramassés dans la rue (ou sur un tas d'ordures). « Pendant toute votre vie, ce doit être votre préoccupation ; vous devez considérer

1. Il n'est pas question d'un calcul de l'année. M. Dickson remarque : « The hour, day and month are carefully recorded, in order to settle the order of seniority among the newly ordained priests. » Mais, pour constater l'ancienneté, on n'avait pas besoin de toutes ces complications, on n'avait qu'à faire suivre les noms de numéros d'ordre, 1, 2, 3, etc.

1. Cette formule est en contradiction absolue, quant à la lettre et à l'esprit, avec la liberté qu'a le moine de renoncer à la vie religieuse.

2. *Atirekalâbha*, proprement gain superflu, ce qui est plus que le nécessaire.

3. Actuellement, à Ceylan, cela se fait ainsi : Quelques laïques qui désirent régaler les moines, écrivent chacun son nom sur une feuille qui sert de billet de loterie (*çalâká*) ; on met les billets dans un pot, et chaque religieux en retire une feuille ; puis chacun d'eux se rend à la maison de la personne dont il a tiré le nom, pour recevoir son repas.

comme un luxe : un habit de toile, de coton, de soie, de laine ou de quelque espèce de chanvre ».

La troisième chose absolument nécessaire est : d'habiter au pied d'un arbre. « Pendant toute votre vie, ce doit être votre préoccupation ; pour vous ce sera un luxe de demeurer dans un couvent, un sanctuaire [4], un temple (ou : palais, tour) une maison en pierre, une grotte. »

La quatrième chose nécessaire, est : de n'employer comme remède que de l'urine de vache. « Pendant toute votre vie, ce doit être votre préoccupation ; du luxe sont : le *ghee*, le beurre le miel ou le sucre [5]. »

A chacune de ces observations, le nouvel ordonné répond
32 qu'il s'y conformera ; * puis on lui inculque la nécessité de s'abstenir des quatre péchés capitaux, dans l'ordre suivant :

« Le moine ordonné ne doit pas avoir des rapports charnels avec un être du sexe féminin. Le moine qui commet ce péché n'est plus un ascète, un fils de Çâkya. De même qu'un individu qui à la tête séparée du tronc ne peut continuer à vivre, le moine qui a commis ce péché capital ne peut plus être un ascète, un fils de Câkya. Vous devez éviter ce péché votre vie durant [1]. »

« Le moine ordonné ne doit s'approprier aucun objet, quel qu'il soit, même un brin d'herbe, qui ne lui a pas été donné. Le moine qui commet ce péché [2], n'est plus un ascète

4. *Aḍḍhayoya*, mot dont la vraie signification est inconnue ; on l'explique « bâtiment en forme de Garuḍa » ; et comme un pareil bâtiment est nommé nettement un Caitya, nous avons traduit « sanctuaire ». Nous rencontrerons le mot dans la suite.

5. Comme remèdes, bien entendu ; le moine bien portant ne doit absolument pas manger de ces substances.

1. Cette prescription est aussi claire que possible, contrairement à la phraséologie ordinaire des Bouddhistes, et contrairement aussi à la pratique, qui permet de renoncer au vœu religieux.

2. Le texte dit, d'une manière plus détaillée : le moine qui s'approprie comme un voleur un *quart* ou une chose qui a la valeur d'un *quart*, sans qu'elle lui a été donnée.. » M. Dickson remarque à ce propos que le *quart* est 1/4 de *pagode* (pièce d'or qui vaut environ dix francs.) Cette explication

un fils de Çâkya. De même qu'une feuille flétrie, arrachée de la tige, ne peut reverdir, le moine qui a commis ce péché capital ne peut rester un ascète, un fils de Çâkya. Vous devez éviter ce péché votre vie durant. »

« Le moine ordonné ne doit pas ôter la vie sciemment à un être vivant, fut-ce une fourmi. Le moine qui détruit une vie humaine, ne fût-ce que par avortement, n'est plus un ascète, un fils de Câkya. De même qu'un rocher une fois fendu ue peut être rétabli dans son ancien état, le moine qui a commis ce péché capital ne peut rester un ascète, un fils de Çâkya. Vous devez éviter ce péché votre vie durant. »

« Le moine ordonné ne doit pas se vanter de posséder un pouvoir surnaturel. Si, dans une mauvaise intention, contrairement à la vérité, il prétend posséder un tel pouvoir, il n'est plus un ascète, * un fils de Çâkya. De même qu'un pal- 33
mier, dépouillé de sa couronne, ne peut plus repousser, de même un moine qui a commis ce péché capital, ne peut plus être un ascète, un fils de Çâkya. Vous devez éviter ce péché votre vie durant. »

A chacune de ces exhortations, le jeune moine répond par un solennel « Oui, Seigneur, ! » et la cérémonie est terminée.

L'ordination des religieuses se fait de la même manière, à peu près, que celle des moines. Au lieu d'Upâdhyâya, celle qui préside le chapitre s'appelle Pavattini, c'est-à-dire directrice [1]. Les questions auxquelles doit répondre la postulante sont plus nombreuses, car elle doit être libre des vingt-quatre empêchements [2]. Dès que la proposition d'ordonner la postulante a été faite et admise, la future religieuse doit se rendre au chapitre des moines, et, avec les marques habituelles de soumission servile, supplier qu'on lui accorde le rang de religieuse, conformément à la décision du chapitre des

semble arbitraire : le *quart* peut aussi bien être un *pâo* indien, c'est-à-dire environ la valeur de 5 centimes.

1. *Culla-V.* 10, 17.

2. Voir plus haut, p. 21.

nonnes. Suivent les mêmes formalités que lors de l'ordination d'un moine. Les vœux que doit faire la nouvelle ordonnée diffèrent quelque peu de ceux du moine : la seconde des quatre choses nécessaires ne lui est pas applicable ; en revanche, elle doit éviter huit péchés mortels ; les quatre mentionnés plus haut, et quatre autres, dont nous parlerons plus tard, à propos du Prâtimoksha.

Très différente de l'ancienne ordination, de nos jours encore en usage dans la fraction méridionale de l'Église, est celle qui était habituelle au Nepâl au moyen âge [3], et qu'on appelait Pravrajyâ. La cérémonie dure trois jours, et consiste en actes symboliques, et en témoignages de respect rendus à des choses et des personnes sacrées ; le décalogue bouddhique et quelques autres formules ne manquent pas, mais l'ensemble porte l'empreinte indéniable d'une doctrine fort différente, à tendances mystiques, et prouve que la simple vie monastique, telle qu'on l'avait pratiquée anciennement, avait perdu son
34 attrait. * Comme cette tendance s'accorde, avec la direction générale qui prédomine dans l'histoire du Bouddhisme septentrional, la Pravrajyâ selon le rite du Nepâl méritait d'être mentionnée, au moins en passant.

Les vœux monastiques ne sont pas obligatoires pour toute la vie. Dès qu'un moine juge le joug de la discipline trop lourd à porter, il a la liberté de quitter l'ordre, après avoir fait connaître régulièrement son projet, et après avoir reçu permission du chapitre. S'il veut, plus tard, être réadmis dans l'ordre, il doit prononcer de nouveaux vœux. Dans l'Indo-Chine et à Ceylan, le nombre des personnes qui n'ont porté l'habit de l'ordre que pendant un temps, est fort considérable, comparé à celui des personnes qui restent dans le clergé pendant toute leur vie [1]. Dans le Nepâl, le candidat avait même la liberté de se retirer dès les premiers jours qui sui-

3. Décrite d'après le *Pûjâ-kaṇḍa* par Hodgson, *Essays*, p. 139.
1. Hardy, *E. M.* 46.

vaient son ordination.[2] Quand un homme, après avoir observé pendant au moins quatre jours, les règles de l'ordre, ne se sent pas de vocation véritable pour la vie religieuse, il doit se rendre près de son Guru [3] dans le Vihâra, et lui dire : « Maître, je ne me sens pas capable d'embrasser plus longtemps la vie monastique; reprenez mon vêtement de dessus, et les autres insignes de l'ordre; et apprenez moi les règles de conduite du Mahâyâna, après m'avoir délivré de la règle des Disciples[4]. » — Le Guru répond : « En effet, en ces temps dégénérés, il est difficile d'observer les vœux monastiques; suivez donc les règles de conduite du Mahâyâna. Mais, tout en abandonnant la Pravrajyâ, vous n'êtes pas affranchi de l'observation des commandements suivants : Ne pas tuer. Ne pas voler. Ne pas commettre d'adultère. Ne pas mentir. Ne pas boire des boissons enivrantes. Être bienveillant envers tous les êtres. L'observation de ces commandements équivaudra pour vous à une Pravrajyâ ; et, si vous les suivez, vous obtiendrez la délivrance. »

* On peut dire que la facilité avec laquelle le moine quitte 35
l'habit pour reprendre le costume laïque, prouve en faveur de la modération du Bouddhisme ; mais il n'en est pas moins clair qu'un état intermittent de sainteté se concilie difficilement avec l'esprit des vœux que doit faire le religieux ou la religieuse. On peut même se demander si ces règles qui permettent de quitter l'ordre, existaient déjà à l'époque la plus ancienne.

2. Hodgson, *Ess.* 145.

3. Identique à l'Âcârya : le maître.

4. C'est-à-dire faites que je devienne un Bodhisatva terrestre, dont la tâche principale consiste à prêcher la vérité et à se préoccuper des besoins spirituels des fidèles. Les mots « règle des Disciples » désignent la vie monastique, appelée aussi Hînayâna.

CHAPITRE III

ÉQUIPEMENT, DEMEURES, NOURRITURE ET MÉDICAMENTS

1. — Habillement ; autres fournitures et objet de nécessité journalière.

Le costume officiel du moine (*cîvara*) consiste en trois morceaux (*tri-cîvara*) : un vêtement de dessous, un vêtement de dessus, et un froc ou capuchon. Le vêtement de dessous [1] doit être porté de façon à ne laisser voir aucune partie du corps, du nombril au genou : c'est une sorte de pagne. L'habit de dessus [2] doit couvrir le corps, des épaules au genou, mais de façon à laisser à découvert le haut du corps, du côté droit, et tout le bras droit. L'habit ou Saūghâṭi va jusqu'au dessous

1. *Antaravâsaka*, dit aussi *nivâsana* ou *nivâsa*, au moins chez les écrivains septentrionaux. *Voy. des Pèl. B.* II, 69 ; Hodgson, *Ess.* 141 ; Comp. Hardy *E. M.* 115.

2. *Uttarâsaṅga*. Hiuen Thsang, *Voy. du Pèl. Bud.* II, 33 donne comme noms des trois vêtements Saṅghâṭi, Uttarâsaṅga et Saṅkakshikâ ; mais, II, 69, Saṅghâṭi, Saṅkakshikâ et Nivâsana ; il est permis de conclure que l'auteur se contredit, — à moins que la confusion ne soit imputable aux rédacteurs de ses écrits — mais non que Saṅkakshikâ désigne le même objet qu'Uttarâsaṅga. Comme vêtement des religieuses, le Saṅkakshika dans la forme pâlie *sancacchika* est mentionné *Culla-V.* 10, 17, 2 ; c'est un autre vêtement que l'Uttarâsaṅga, Saṅghâti et Antaravâsaka. En général, la plus grande confusion règne en ce qui concerne les noms des vêtements et les règlements qui s'y rapportent. Un autre nom de l'habillement de dessus en général, ou d'un vêtement de dessus particulier, est *êcvara*, Hodgson, *Ess.*, l. c.

des genoux; d'après les uns c'est un manteau; on le confond souvent avec l'Uttarâsaṅga [3].

*La couleur des vêtements est jaune au Midi, rougeâtre au 36
Nord. Hiuen Thsang dit que de son temps la couleur variait du jaune au rouge [1]; dans l'Inde propre, elle doit avoir été habituellement rouge, car on trouve fréquemment le nom de « robes rouges » (*raktapaṭa*) appliqué aux moines et religieuses bouddhiques [2]. Un terme qui désigne les deux couleurs, est *kâshâya*, « de couleur tannée », ce qui comme notre « robe noire » désigne en général le vêtement ecclésiastique. Nous avons déjà appris à connaître le mot en traitant de l'Upanayana du Brahmacârin.

En dehors des trois vêtements exigés, les moines et les religieuses peuvent se servir d'un manteau contre la pluie, *varshâçaṭî* (pâli *vassikasâṭikâ*) et d'une chemise de bain (pâli *udakasâṭikâ*), que les fidèles leur offrent [3]. On mentionne encore un sixième vêtement, *saṅkacchika*.

Une cérémonie originale consiste dans la distribution des vêtements, qui a lieu vers la fin de la saison de retraite, — ce qu'on appelle le déploiement du Kaṭhina [4]. A cette occasion, la coutume exige que les fidèles offrent aux religieux des

3. Comp. Kœppen, *Rel. d. B.* II, 267. Bigandet, II, 274 décrit ainsi les trois vêtements : The *Tsirvaran* or yellow garment, is composed first of a piece of cloth bound to the loins with a leathern girdle, and falling down to the feet; second, of a cloak of a rectangular form, covering the shoulders and breast, and reaching sorohemat below the knee; and, third, of another piece of cloth of the same shape, which is folded many times and thrown over the right shoulder, the two ends hanging down before and behind.

1. *Mém.* I, 70.

2. C'est une circonstance digne de remarque que le même surnom (*raktavasana*), d'après un dictionnaire, fut autrefois donné aux brahmanes dans la quatrième période de la vie, celle où ils étaient Bhikshus : Hemacandra, 809; *raktapaṭa* est employé quand il s'agit de Bouddhistes par Çaṅkara, comment. sur Bâdarâyaṇa, 2, 2, 35; de religieuses, *Kâdambari* 234; *raktâmbara*, *Sarvadarçana-Saṅgraha*, 24.

3. Il faut distinguer ces vêtements, selon *Mahâ-V.* 8, 15. Cf. *Culla-V.* 10, 17, 2, 1; *Mahâ-V.* 8, 20, 23.

4. *Mahâ-V.* 7, 1, ss. Hardy, *E. M.* 121.

morceaux d'étoffe, destinés à être découpés en vêtements. Le don ne peut être reçu qu'officiellement, dans une réunion du chapitre, de cinq personnes au moins. L'étoffe doit être immédiatement transformée en vêtements par les moines, avec l'aide des laïques, et peinte en jaune : en vingt-quatre heures tout doit être achevé. Cet usage est commun aux deux fractions de l'Église, et doit être très ancien, puisqu'on trouve dans toutes les rédactions du Prâtimoksha des règles relatives au Kaṭhina [5].

37 * D'autres prescriptions relatives à la façon dont les vêtements doivent être reçus en don, portés, confectionnés, seront mentionnées quand nous traiterons du Prâtimoksha.

Pour le moine, la chaussure doit être considérée comme un luxe. D'ordinaire, dans les pays méridionaux, il va nu-pieds, bien que l'emploi de sandales d'une semelle et de pantoufles soit autorisé. Il y a des prohibitions relatives à des chaussures de toute sorte, de toute forme et de toute couleur, possibles et impossibles [1] ; c'était nécessaire parce que les éternels Six faisaient ou se faisaient faire à telle ou telle occasion, des chaussures contraires au modèle reçu [2], non pas tant à ce qu'il semble, pour scandaliser le Maître, que pour donner aux rédacteurs des livres sacrés l'occasion de

5. Beal, *Catena*, 216, Vassilief *B*, 85 et 88, où l'on fait la remarque que la cérémonie du Kaṭhina trahit son origine étrangère par le fait que, chez les Bouddhistes, les règles qui la concernent sont très confuses. Cette supposition est très vraisemblable; mais on avait en même temps le droit de demander quelles règles et quels dogmes ne sont *pas* confus dans le Bouddhisme, et ce qu'il contient d'original, en dehors justement de cette confusion. Les Septentrionaux possèdent un Kaṭhina-Avadâna, dans lequel on explique que c'est une œuvre pie que d'offrir aux moines des vêtements et d'autres objets de première nécessité : Hodgson, *Ess.*, 19; comp. Burnouf, *Introd.* 39. — Au moment du voyage de Fa Hian dans l'Inde, c'était la coutume que les nobles, les bourgeois et les brahmanes offraient des vêtements au clergé. C'est évidemment le Kaṭhina : Beal, *Travels of Fah-Hian*, 60.

1. C'est ainsi que, parmi les sandales prohibées, on met celles faites en peau de hibou.

2. *Mahâ-V.* 5, 1-8 ; cf. Bigandet, II, 286 ; Hodgson ; passage cité.

dire quelles chaussures sont conformes à la règle orthodoxe, et qu'elles ne le sont pas. Dans le Nepâl, les sandales étaient en bois.

L'emploi de parasols n'est pas permis en règle générale, aux fils de Çâkya. En effet, un jour, les Six se pavanaient, en grands seigneurs, un parasol à la main. Ce fait excita tellement l'indignation des Âjîvikas, qu'ils firent connaître à un laïque orthodoxe le scandale que leur causait cette attitude inconvenante. Le laïque raconta la chose au Seigneur, qui, fidèle à son rôle d'écho de l'opinion publique, proclama immédiatement la prohibition : « Vous ne devez pas porter de parasol, moines ; celui qui le fait, se rend coupable d'un délit. » Cependant il permit plus tard de porter un parasol quand on se promenait dans le jardin du couvent, * et 38
hors du jardin en cas de maladie [1].

Les moines peuvent aussi employer un éventail, ou une feuille de palmier en tenant lieu [2], puis des chasse-mouches très simples consistant en une plume de paon, ou bien faites avec la racine d'*Andropogon muricatus* ou de l'écorce [3].

En dehors du costume nécessaire, l'équipement d'un ascète consiste en une sébille ou pot à aumônes, un couteau, une aiguille, une ceinture et un filtre. Le pot à aumônes [4] est porté parfois en une sorte de réseau ou d'étui [5] ; d'ordinaire les moines singhalais le portent suspendu au cou par une corde, et sous les vêtements, de sorte qu'on ne le voit qu'au

1. *Culla-V.* 5, 23. Les moines birmans, malgré leur fidélité aux vieux usages, se permettent de porter un parasol en papier, voir Bigandet, II, 286, qui ajoute, qu'ils le font uniquement pour protéger la tête contre le soleil : il faut se rappeler que dans les pays de civilisation indienne, le parasol est un signe de dignité.

2. Une feuille du palmier tâla (palmier de Palmyre) : de là le nom de Talapoins, qui désigne les moines en Indo-Chine. Voir Bigandet, l. c.

3. *Culta-V.* 5, 22 et ss.

4. *Pâtra,* pali *patta* ; aussi *piṇḍa-pâtra.* » The *patta* is an open-mouthed pot of a truncated spheroidal form. » Bigandet, II, 273.

5. Un tel réseau, *thavika*, a été porté d'abord, à ce qu'il semble, par les frères vivant en ermites. *Culla-V.* 8, 6. Hardy, *E. M.* n'en parle pas.

moment de l'acceptation de l'aumône ; ceci est contraire aux vieux usages, car sur des statues, le pot à aumônes est visible.

Le couteau sert à raser les cheveux et la barbe. La prescription porte que les cheveux ne peuvent être plus longs que deux pouces, mais la règle habituelle est que les cheveux et la barbe sont rasés tous les quinze jours. Le plus souvent les frères se rasent les uns les autres.

Le filtre sert à filtrer l'eau, pour qu'on ne tue pas les animalcules en buvant.

Parmi les insignes de la dignité de moine, on compte au Nepâl le Khikkhari (sanscr. *khakkhara*), un bâton dont le bouton représente un temple. Quelque chose d'analogue est
39 le sceptre, * employé aussi comme bâton magique, le Vajra : c'est au fond la pierre de foudre, l'âme d'Indra, symbole du tonnerre [1]. Chez les Méridionaux il est souvent question d'un bâton porté par les ascètes, *kattara-daṇḍa*, *kattara-yaṭṭhi* [2].

Le chapelet est commun aux deux fractions de l'Église. Il est, en effet, à peu près indispensable au moine, qui s'abîme dans les profondeurs du Samâdhi, pour s'élever ensuite aux régions célestes, bien au-delà du fourmillement terrestre ; car la Samâdhi ne consiste que dans la répétition à voix basse de sentences déterminées. Afin de déterminer les progrès qu'on fait dans un pareil exercice philosophique, le chapelet est très utile [3]. Cependant l'usage n'en est pas restreint aux moines, ni même aux Bouddhistes ; il était à peu près général dans l'Inde du moyen âge. Il est cependant douteux que l'objet soit d'invention indienne.

Un objet d'une toute autre sorte est le cure-dents ou brosse à dents : c'est un bâtonnet ou une branchette, dont on aplatit ou mâche un des bouts, afin de s'en servir comme brosse à dents. Ce *dantakâshṭha* (pâli *dantakaṭṭha* ou *dantapoṇa*) —

1. Hodgson, *Ess.* l. c. Vassilief, *B.* 193.
2. Voir par exemple *Jât.* V, 132 ; Childers, *Dict.* *s. v.* kattaro.
3. Bigandet, II, 302.

c'est ainsi qu'on appelle la brosse à dents — était (et est encore) d'un usage général dans l'Inde, et a été introduit par les Bouddhistes à l'étranger. L'occasion qui donna lieu à l'emploi de dantakâshṭhas par les frères, fut celle-ci : certains moines n'en faisaient pas usage et, par suite, eurent l'haleine mauvaise. On mit le Seigneur au courant, qui énuméra immédiatement cinq désavantages qui étaient la conséquence du fait qu'on n'employait pas la brosse à dents, et cinq avantages qui découlaient de l'emploi ; puis il permit aux moines de l'employer. Mais les Six abusèrent de nouveau de cette permission. Ils employèrent de très longues brosses à dents, et s'en servirent, un jour, pour battre un novice. Le Maître l'apprit, et défendit de se servir de bâtonnets trop longs : ils ne pouvaient être plus longs que huit pouces [4].

* 2. — Demeures fixes dans la saison de la retraite. — Bâtiments. — Couvents et ermitages. — Salles de réunion. — Fondation de paroisses. — Population des établissements ecclésiastiques. 40

Parmi les ascètes, il y en avait qui se contentaient de vivre au pied d'un arbre, aux endroits où l'on brûlait les cadavres ou absolument en plein air ; d'autres préféraient, cependant, avoir un toit au-dessus de la tête : parmi ces derniers, les uns vivaient isolés dans des cabanes, au milieu de la nature sauvage ; d'autres se réunissaient dans tel ou tel bâtiment. Dans la légende, le Buddha voyage incessamment d'un couvent à l'autre ; les hérésiarques eux-mêmes y figurent comme habitant des couvents. De plus, nous savons par une notice qui se trouve dans un des plus anciens livres canoniques, que les hérétiques avaient l'habitude d'occuper des demeures fixes

4. *Cullа-V.* 5, 31 ; d'après une source chinoise, le bâtonnet ne peut être plus long que douze pouces, ni plus court que huit, et doit avoir la grosseur du petit doigt ; Stan. Julien, *Voy. des Pèl. Boud.* II, 55.

pendant la saison des pluies ; en effet, une autre source, le code de Gautama, nous apprend que les moines brahmaniques, au moins pendant la saison des pluies, ne peuvent pas mener une vie errante. Primitivement, les fils de Câkya, ainsi nous l'apprend le récit officiel, erraient à travers le pays pendant toutes les saisons. Les gens blâmèrent cette conduite et y opposèrent l'exemple donné par les hérétiques : le Buddha ordonna alors aux moines de se choisir une demeure fixe pendant la saison des pluies [1]. Telle est l'histoire de l'établissement de la saison de retraite (Varshika, pâli Vassa, Vassâvâsa), institution prescrite aux moines d'entre les Âryas par Gautama le Sage ; et introduite parmi les fils de Çâkya par Gautama le Buddha.

On n'était pas d'accord, à l'origine, au sujet de la saison de retraite ; ce qui s'exprime dogmatiquement en disant que le Seigneur permit un Vassa plus long et un Vassa plus court ; le premier commençait le lendemain de pleine lune en Âshâḍha, la seconde un mois plus tard ; tous les deux duraient
41 jusqu'à la pleine lune de Kârttika [2]. * Chez les Bouddhistes du Nord de l'Inde, au VIIe siècle, ainsi que nous le savons par Hiuen Thsang, la saison de retraite durait trois mois, environ du 20 juillet au 20 octobre. Il dit à ce sujet [1] : « Afin d'obéir aux préceptes sacrés du Buddha, les moines indiens occupent des demeures fixes, le 1er jour de la première moitié du mois Çravaṇa, correspondant au 16e du 5e mois chinois ; ils les quittent le 15e jour de la seconde moitié du mois Âçvayuja, correspondant au 15e du 8e mois en Chine. » A Ceylan, la saison de retraite dure actuellement quatre mois [2].

Il n'était pas nécessaire que les moines, pendant ou hors de la saison des pluies, fussent réunis en grand nombre ; car

1. *Mahâ-V.* 3, 1.
2. *Mâha-V.* 3, 2.
1. *Voy. des Pèl. Boud.* II, 492.
2. Childers, *Pâli Dict.* 554.

un chapitre de quatre personnes suffisait pour assister à la récitation semi-mensuelle du Prâtimoksha.

A Ceylan, c'est justement au commencement de la saison de retraite que les moines ont l'habitude de quitter leur couvent, pour aller habiter des cabanes temporaires. Où et comment les frères étaient logés, dans les premiers temps après l'origine de la secte, c'est ce qu'il est impossible de décider d'après les données que nous possédons; mais il est indéniable que même les plus anciens livres canoniques font fréquemment mention de couvents magnifiquement installés. Universellement célèbres étaient le Jetavana et le Pûrvârâma à Çrâvastî, l'un fondé par le millionnaire Anâthapiṇḍika, l'autre par la pieuse Viçâkhâ. Nous lisons qu'un laïque, un certain Udayana, dans le même pays et à peu près vers la même époque, avait l'intention de fonder un couvent pour la Congrégation, et fit venir les moines pour recevoir la donation et prêcher devant lui [3].

A cette occasion, on parle de la fondation d'un couvent comme d'une chose habituelle, journalière [4]. * Parfois de pa- 42
reils édifices étaient donnés à la Congrégation en son ensemble, celle des moines aussi bien que celle des religieuses; parfois à des individus plus ou moins nombreux, ou même à un novice individuellement. A propos de couvents, Vihâras, il est fait mention de sanctuaires [1], de temples [2], de maisons en pierres, de grottes ou cryptes, de cellules, de chambres, de

3. *Mahâ-V.* 3, 5. Comme mobile de la personne qui fait construire un couvent ou un temple, on indique le désir de faire son salut. *Culla-V.* 6, 1, 4.

4. Le premier fondateur de couvents (60 à la fois) était un maître de corporation de Râjagṛha, d'après *Culla-V.* 6, 1, contrairement à la légende qui attribue cet honneur à Anâthapiṇḍika. Avant la fondation du premier couvent, les moines n'avaient pas de logement fixe (*çayanâsana*, pâli *senâsana*), mais habitaient sous les arbres, sur les montagnes, dans des cavernes, des grottes, des cimetières, des plaines boisées, en plein air, sur des tas de paille. Tel était évidemment l'état de choses dans l'an zéro.

1. Aḍḍhayoga.

2. Prâsâda, « bâtiment élevé, palais, temple. »

salles pour solennités, de chambres pour chauffage, de cabinets richement ornés, de cabinets d'aisances, de colonnades où l'on pouvait se promener, de salles de récréation, de fontaines, de chambres rafraîchies par des fontaines, d'étuves, d'étangs, de pavillons, de jardins, de pavillons bâtis dans les jardins.

Au début de cette énumération, il est fait mention de trois ou quatre genres d'édifices [3], dont on ne peut déterminer le caractère avec exactitude, mais l'impression générale est que l'architecture indienne avait déjà atteint une grande perfection lorsque le Vinaya-Piṭaka fut rédigé [4], et, d'après le même canon, déjà du temps du Maître. Nous nous arrêterons un instant aux noms qui semblent admettre plus d'une signification.

Le terme Aḍḍhayoga est trop obscur pour qu'on y puisse voir un synonyme de Stûpa : cependant le fait que le Stûpa
43 n'est pas compris dans l'énumération, reste frappant. * Peut-être pourrait-on indiquer la raison qui a amené l'auteur du morceau cité à éviter le mot Stûpa : c'est le Buddha lui-même qui parle; comme d'après la tradition officielle, de pareils monuments n'avaient été élevés qu'après la mort du Maître, il était difficile d'employer dans le passage cité un mot aussi connu.

3. *Vihâra*, *aḍḍhayoga*, *prâsâda*, maison en pierre (*harmya*) et grotte (*guhâ*) sont énumérés ailleurs (*Culla-V.* 6, 2) comme les cinq sortes de lieux de retraite ou de repos (*layana*, pâli *lena*) que le seigneur avait permis à ses disciples.

4. Dans une description des monastères royaux au Siam par Msgr. Pallegoix (*Annales de la propagation de la foi*, janv. 1854; cité par nous d'après Kœppen, *Rel. des B.*, 379) on reconnaît plusieurs des objets nommés dans l'énumération citée plus haut. « Pour se faire une idée de ces établissements religieux, il faut s'imaginer un vaste terrain, sur lequel s'élèvent une vingtaine de belvédères à la chinoise; plusieurs grandes salles alignées sur les bords du fleuve, un local destiné à la prédication, deux beaux temples, dont l'un sert de sanctuaire à l'idole de Bouddha, l'autre d'oratoire aux Bonzes; deux cents jolies maisonnettes, partie en briques, partie en planches, qui sont la demeure des Talapoins; des étangs, des jardins, une douzaine de belles pyramides dorées, ou revêtues de porcelaine (Dagops), un clocher, des mâts de pavillon, des lions etc. »

Des Prâsâdas (temples ou tours), servant à des usages ecclésiastiques, sont déjà mentionnés à une époque relativement ancienne. La fondation du Lohaprâsâda à Ceylan, où, de nos jours encore, a lieu la récitation semi-mensuelle du Prâtimoksha, est attribuée au roi Duṭṭhagâmani [1]. Dans l'Indo-Chine, ce mot, transformé par la prononciation en Prachadi, Prachiadi, désigne des bâtiments en forme de tour, hauts de plusieurs étages; bien que les spécialistes y reconnaissent des modifications du Stûpa, il est pourtant difficile de méconnaître la ressemblance extérieure de la tour indochinoise (ou tour à reliques), avec le Lohaprâsâda. Quand on remarque que ce dernier bâtiment sert aux réunions du chapitre, on arrive à la conclusion que le mot pourrait se traduire à peu près par « église », ce mot représentant également l'idée d'un lieu de réunion, habituellement orné d'une tour [2].

Les grottes ou cryptes mentionnées dans l'énumération, ne sont pas des grottes naturelles, car celle-ci ne se construisait pas. Il est probable que le mot désigne des chambres taillées à mains d'homme (au moins en partie) dans la roche vive, telles qu'on en a découvertes à Barâbar et à Nâgârjuni, dans le Bihâr, l'ancien Magadha [3]. Ces sortes de grottes sont considérées par les spécialistes comme les premiers modèles de cette architecture particulière à l'Inde, qui a produit plus tard les célèbres temples creusés dans le roc. Les cryptes de Barâbar et de Nâgârjuni ont été donnés, en partie par le roi Açoka, en partie par son petit-fils Daçaratha, * aux Âjîvikas, 44

1. *Mahâvaṃsa*, p. 161; comp. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, II, 420. D. vivait environ 150 ans après Açoka, par conséquent vers l'an 100 avant J.-C. Probablement c'est le même édifice qui est désigné *Dîpavaṃsa*, XIX, 1; mais le nom n'est pas indiqué dans ce passage. Le bâtiment avait neuf étages.

2. En malais, *pañcaprasada* désigne une sorte de pyramide avec escaliers; dans l'Agni-Purâṇa il est question d'une espèce particulière de temple dédié à Vishṇu, orné de pañcâprâsâda, cinq tours.

3. Voir Cunningham, *Archaeological Survey*, I, 44, et *Corpus Inscriptionum*, du même, I, 30.

par conséquent non à des Bouddhistes; mais on peut très bien admettre que vers le même temps, dans la seconde moitié du IIIe siècle avant notre ère, les fils de Çâkya auront reçu en don de pareilles grottes, de la part d'un protecteur quelconque. Il n'est même pas invraisemblable qu'il aura existé, dès cette époque, des couvents plus considérables. D'après la plus ancienne chronique singhalaise [1], Açoka n'a pas fondé moins de 84,000 [2] couvents. La tradition septentrionale a une version divergente de ce récit : elle sait qu'Açoka fit bâtir 84,000 Stûpas, un dans chaque ville du Jambudvîpa; ils furent tous contruits dans l'espace d'un seul jour [3].

A une époque qui suit immédiatement celle d'Açoka, appartiennent les couvents creusés dans le roc, a Ajanta, dont les plus anciens sont supposés dater de 200 ans environ avant notre ère [4]. Ces couvents, au nombre de vingt-quatre, comprennent plusieurs cellules. Ils ont d'ordinaire une forme carrée, et sont soutenus par des colonnes, les unes placées de manière à séparer la grande salle du milieu des deux ailes, les autres rangées par quatre lignes parallèles. Dans les grandes grottes, l'entrée est précédée d'une galerie ouverte, taillée dans le roc, avec des cellules des deux côtés; la grande salle est placée au milieu, avec, derrière, une petite chambre

1. *Dîpavaṃsa*, 6, 98.

2. Le texte porte réellement 84, mais l'ensemble du récit montre que 84=84000. Le terme pour « couvent » est *ârâma*, jardin; les 84,000 couvents du verso 98 se réduisent dans le vers suivant à 1, *un seul* : on dit nettement : » Après que le Roi eut construit pendant l'espace de trois ans le (ou *un*) couvent (*vihâra*), il fit célébrer, lorsque le jardin (couvent, *ârâma*) fut achevé, une fête religieuse qui dura une semaine.

3. *Açoka-Avadâna*, chez Burnouf, *Introd.* 373; *Voy. des Pèl. B.* I, 138; II, 417. Dans le dernier passage cité des *Voy.* ces Stûpas sont dits avoir été construits à main d'homme; mais les deux autres récits disent le contraire : les architectes étaient des lutins ou des esprits, Comp. Legge, *Fa-Hiens Records*, 69 et 80.

4. On trouve des figures et des descriptions, dans J. Fergusson, *History of Indian Architecture* (édit. 1876) p. 122-159. Comp. Hunter, *Imperial Gazetteer of India*, I, 89.

et un sanctuaire, qui contient une image de Buddha, assis sur son trône. * Les murs ont été évidés de trois côtés de 45
manière à former des cellules pour les moines. La forme la plus simple d'un couvent est une galerie ouverte, creusée dans un pan de rocher à pic, avec des cellules qui y accèdent par derrière. Quelques-unes seulement de ces grottes semblent entièrement terminées, mais presque toutes montrent des traces de peinture, aux murs, aux voûtes, aux colonnes, à l'intérieur et à l'extérieur. Même les sculptures ont été coloriées. Diverses inscriptions, en prâkrit et en sanscrit, perpétuent les noms des pieux fondateurs [1].

L'expression, sinon la plus fréquente, du moins la moins équivoque pour couvent est Saṅghârâma, c'est-à-dire Enclos du Saṅgha [2]. Un autre terme très usité était Vihâra, mais, quand on fait abstraction de la légende et de l'époque à demi mythique, on trouvera le mot employé plus souvent dans le sens de pagode ou temple, que dans celui de couvent, non seulement au Nord, mais aussi au Sud. Hiuen Thsang distingue régulièrement un Vihâra d'un couvent. C'est ainsi qu'il dit quelque part [3], que « le roi Çîlâditya avait fait construire, à côté du couvent de Nâlanda, un Vihâra de cuivre, haut de cent pieds, dont la magnificence était renommée partout. » De même à Ceylan : là aussi, par Vihâra on entend habituellement une pagode, ornée de statues [4]. Les Vihâras de Ceylan sont d'ordinaire des bâtiments avec des murs blanchis à la chaux et des toits couverts de tuiles, même là où les demeures des moines sont insignifiantes et temporaires. A l'entrée, on voit d'ordinaire des figures sculptées, qui représentent les gardiens du temple. Autour du Saint des saints il y a d'ordinaire un espace étroit orné de sculptures et de

1. On donnera d'autres détails sur les temples creusés dans le roc, à Ajanta et ailleurs, dans le chapitre sur le culte.

2. Devenu en chinois Seng-kia-lan.

3. *Voy. des Pèl. B.* 221.

4. Hardy, *E. M.* 129 ; comp. 200, où est prise la description qui suit.

peintures ; mais souvent le tout est plongé dans une obscurité mystérieuse, bien faite pour remplir d'une terreur religieuse l'âme du croyant, quand il entre subitement, au sortir du plein jour ; la nuit, en venant du dehors, le scintillement des
46 lampes * doit produire la même impression. En face de la porte principale est une autre ouverture, fermée d'un rideau ; quand on le retire, on voit une image du Buddha, qui remplit presque toute la chambre ; devant la statue est un autel, où sont déposées des fleurs. Les murs sont couverts de tableaux, représentant quelque épisode de la vie du Buddha, ou d'une de ses existences antérieures, comme Bodhisatva. Les Vihâras sont souvent bâtis sur des rochers ou en d'autres endroits pittoresques. Le jardin qui les entoure est planté d'arbres dont les fleurs sont employées comme offrandes. Quelques uns des principaux Vihâras (à Ceylan) sont des grottes, en partie naturelles, en partie aménagées à main d'homme.

Comme Vihâra peut signifier aussi bien, « temple » que « couvent » il est difficile parfois de décider dans quel sens le mot est employé : cependant il semble toujours désigner un bâtiment considérable.

On peut supposer que d'ordinaire le Vihâra et le véritable couvent, Saṅgharâma, auront été construits l'un à côté de l'autre, et nous savons de science certaine que, dans bien des cas, il en était réellement ainsi. Il en était ainsi à Nâlanda ; de même à Sârnâth, près Benarès [1], où, du temps de Hiuen Thsang, on voyait à côté du couvent, (un bâtiment considérable, habité par 1500 moines) s'élever un Vihâra haut de 200 pieds, au milieu duquel était placée une statue de Buddha, en cuivre jaune.

Les grands couvents, ou les groupes de grandes demeures monastiques se trouvaient, au moyen âge, dans l'Inde propre, plutôt qu'à Ceylan et en Indo-Chine. A Ceylan il y a, il est vrai, des couvents anciens et magnifiques, dont quelques

1. *V. des Pèl. B.* II, 355.

uns, au cinquième siècle, lors du voyage de Fa Hian, étaient habités par 5000, 3000, et 2000 frères, mais des bâtiments aussi considérables sont rares, et l'ont toujours été. De nos jours, les ecclésiastiques vivent dans des demeures petites, mais propres, qu'on appelle Pansal (pâli : *paṇṇasâlâ*), ce qui signifie proprement « cabane de feuillage. » En Birmanie, * les 47
couvents sont petits, mais d'autant plus nombreux, car on les trouve en grand nombre dans chaque ville et dans les environs. On les appelle Kiaong, de même que la demeure de l'ecclésiastique attaché à chaque village. Le Kiaong, orné d'un triple toit, est, du reste, facile à reconnaître à son mât colorié et doré en partie, orné d'un cygne [1] symbolique, et d'élégantes banderolles. A moitié caché par le feuillage, l'aimable demeure semble inviter le voyageur fatigué qui peut toujours être sûr d'y trouver un bon accueil. Dans cette demeure pacifique sont également logés les novices, qui, surtout dans la saison des pluies, apprennent sous la direction des vénérables moines, la lecture, l'écriture, un peu de calcul et le catéchisme. Telle, à peu près, est l'esquisse idyllique qu'on nous donne des Kiaongs [2], esquisse qui nous rappelle involontairement les ermitages indiens, Âçramas ou Âçramamaṇḍalas, parfois des cellules isolées, parfois des sortes de villages, bâtis dans un endroit boisé, ou des Âryas plus âgés, surtout des brahmanes, tantôt accompagnés de leurs femmes, tantôt seuls, passaient paisiblement les derniers jours de leur vie, s'occupant d'œuvres pies et enseignant aux enfants et aux adolescents le Veda et la sagesse des pères. L'hospitalité envers les étrangers, quel que fût leur état, leur rang ou leur caste, était un des premiers devoirs de ces paisibles ermites.

Bien différents des Kiaongs de Birmanie, les couvents du Siam ne sont pas nombreux, mais beaucoup plus grands.

1. Le *haṁsa*, oiseau consacré à Brahma, et image du Soleil. On peut souvent traduire le mot par Phénix.

2. Bigandet, II, 266.

Des cellules faites pour n'être habitées que par un seul moine, des *kuṭis*, sont fréquemment mentionnées. Les dimensions, prescrites dans le Prâtimoksha, sont douze empans de mesure Sugata en longueur, sept en largeur. Même en supposant que l'empan ait ici la valeur habituelle de douze pouces, soit un pied, il faut admettre que la kuṭi est assez grande pour une seule personne [3]. Du reste, ce n'est que
48 par une fiction qu'on peut dire qu'un ascète * qui habite, soit une pareille cellule, soit un couvent, « n'a pas de maison ».

Le bâtiment pour les réunions du chapitre s'appelle en pâli d'ordinaire Uposâthâgara, c'est-à-dire « maison où l'on célèbre le sabbat [1] ». On pourrait aussi le traduire par « église », de même que Prâsâda, mot que nous avons déjà rencontré comme nom d'un bâtiment où se célèbre l'Uposatha.

En dehors du Vihâra ou temple, les maisons et les cellules des moines, et le bâtiment pour célébrer l'Uposatha, on trouve sur le terrain d'un couvent des Stûpas ou Dagobs [2], sur lesquels nous reviendrons plus tard, des jardins, des étangs, des mâts où l'on suspend des banderoles, des arbres Bodhi, souvent aussi des cloches.

Au sujet de la formation des paroisses, chacune avec son bâtiment pour l'Uposatha, et autres bâtiments sacrés, on trouve dans les livres canoniques des renseignements intéressants à plus d'un titre [3]. Comme presque tous les établissements et préceptes de l'Église, la délimitation de paroisses fixes et la célébration en commun des jours d'Uposatha, sont indirectement l'œuvre des Six. Ces incorrigibles vauriens, vrais moines à rebours, proclamèrent « vers ce temps-là »

3. Dans un commentaire du Prâtimoksha on indique qu'un empan de mesure Sugata = 4 pieds, 6 pouces (mesure anglaise), les Singhalais actuels l'allongent jusqu'à 6 pieds (Dikson, *Journ. Roy. As. Soc*,. VIII, 126). Un bâtiment de telles dimensions peut difficilement s'appeler *kuṭi* (littéralement *cabane*).

1. Chez les Singhalais : *poëga*.

2. Pâli : *thûpa* et *dhâtugabbha*, sanscrit *dhâtugarbha*, proprement « reliquaire ». En singhalais *dâgaba*, d'où dérive notre « dagob ».

3. *Mahâ-V.* 2, 5-9. Comp. *Dîpavaṃsa*, 14, 22 ss.

le formulaire du Prâtimoksha, chacun pour sa propre communauté. Quand on donna connaissance de ce fait au Maître, celui-ci défendit d'agir ainsi, mais permit aux moines « de prendre part en communauté plénière à la célébration de l'Uposatha ». — Mais que fallait-il entendre par « communauté plénière », une seule localité, ou le pays tout entier? Les moines demandèrent sur ce point des renseignements au Maître, qui répondit « qu'une pleine communauté ne comprenait qu'une localité ». Or, vers ce temps-là, demeurait près de Râjagṛha le vénérable Kappina le Grand[4]. A l'esprit de celui-ci * se présenta un doute, s'il devait se rendre à 49
l'Uposatha, et prendre part à la cérémonie du Saṅgha. Le Seigneur, qui pénétrait les pensées les plus intimes de Kappina, quitta immédiatement le Pic du Vautour [1] et se présenta en un moment devant le Sage. Le Maître s'assit sur le siège qui lui fut offert, reçut la salutation du Vénérable, et parla ainsi : « Est-ce qu'un doute ne s'est pas présenté à votre esprit, Kappina, si vous deviez vous rendre à l'Uposatha, et prendre part à la cérémonie du Saṅgha? » — Après une réponse affirmative, il continua : « Si vous autres, brahmanes, vous ne célébrez pas le sabbat, qui le fera? [2] Rends-toi, brahmane, à la célébration de l'Uposatha ; prends garde de ne pas la négliger ». Kappina promit d'agir conformément à ces instructions ; sur quoi le Seigneur le réconforta et le fortifia par un sermon édifiant, pour repartir aussi rapidement qu'il était venu, et paraître de nouveau sur le Pic du Vautour.

4. Nommé aussi Kapphiṇa, Kashphiṇa, dans les sources septentrionales.

1. On n'ajoute pas que l'auteur du récit l'a accompagné dans ce voyage ; mais on ne peut douter de son omniscience, omniscience qu'il avait du reste en commun avec tout romancier. — D'après la doctrine des Mahâyânistes, contenue dans le Saddharma-Puṇḍarîka, Çâkyamuni demeure en réalité toujours sur le Pic du Vautour, et c'est seulement en vertu d'une illusion que les hommes croient l'avoir vu ailleurs. Leur Çâkya-muni est le Muni *dans* le moine, dont parle Manu, 8, 91.

2. Il est impossible d'imaginer une reconnaissance plus précise que celle-ci, faite par le Buddha, de la primauté spirituelle accordée aux brahmanes.

Alors cette pensée se présenta aux moines : « le Seigneur a ordonné qu'une communauté plénière s'étendra sur une localité ; mais jusqu'où s'étendra la localité elle-même ? » — Le Seigneur interrogé par eux, déclara : « Je vous permets, moines, de fixer entre vous les limites d'un territoire (ou d'une paroisse, village, *sîmâ*) de la manière que voici : on doit d'abord marquer les limites par des signes fixes, tels que montagnes, pierres, forêts, arbres, routes, fourmilières, rivières ou étangs. Une fois les limites marquées, un moine, possédant les aptitudes et les dons nécessaires pour cela, doit adresser la parole aux moines assemblés et proposer que la la réunion approuve de fonder, dans les limites fixées, une paroisse, destinée à la cohabitation et à la célébration de
50 l'Uposatha ». — * Bientôt les Six abusèrent scandaleusement de l'autorisation accordée : ils délimitèrent des paroisses beaucoup trop grandes, d'une étendue de quatre, de cinq, même de six Yojanas. La conséquence inévitable fut que des moines se présentèrent à l'assemblée quand on était déjà en train de réciter le règlement, — d'autres lorsque la récitation était déjà achevée. On se plaignit au Maître de cet inconvénient, et il décida qu'une paroisse ne pourrait avoir une étendue de plus de trois Yojanas. Les Six ne se tinrent pas encore tranquilles : ils délimitèrent une paroisse dont les bornes s'étendaient au-delà d'une rivière. Les conséquences ne se firent pas attendre : il arriva que des moines qui se rendaient à l'Uposatha, furent entraînés par le courant, ou bien y perdirent leurs pots à aumônes et leurs vêtements. Le Maître, après avoir entendu les plaintes qui s'élevaient à ce sujet, défendit expressément de fonder une paroisse dont les limites s'étendraient au-delà d'une rivière ; cela ne serait permis que dans le cas où il y aurait sur la rivière un bac ou un pont. Alors se présenta un autre cas : des moines récitaient le Prâtimoksha à l'intérieur de leurs cellules, ou sans avertissement général préalable, de sorte que les autres moines ne savaient pas où le service avait lieu. On se plaignit,

et le Buddha prohiba de semblables pratiques : il ordonna que la réunion des moines désignerait, comme localité où aurait lieu l'Uposatha, un édifice spécial, que ce fût un Vihâra, ou un Aḍḍhayoga, ou un Prâsâda, ou une maison en pierre, ou une crypte, après proposition faite en ce sens par un des frères, qui aurait les qualités nécessaires pour figurer comme orateur, et après approbation consécutive du chapitre. Alors il arriva que dans un certain territoire on établit deux maisons pour célébrer l'Uposatha, avec cette conséquence que les moines se réunissaient à la fois dans les deux édifices. Dès que le Buddha eut connaissance de ce fait, il défendit de placer dans un seul et même territoire (ou paroisse) deux édifices pour l'Uposatha, et il ordonna que, dans ce cas, l'un des deux devrait être mis hors d'usage, après une proposition faite en ce sens par un frère, ayant les qualités requises pour la faire, et l'approbation consécutive du chapitre. Puis, un autre cas se présenta : dans un certain territoire *, on avait 51
choisi, pour la célébration de l'Uposatha, un local trop petit. Dans le cas où les moines se présentaient en grand nombre, pour assister à la cérémonie, quelques-uns d'entre eux étaient obligés de s'asseoir sur un sol non consacré, en écoutant la lecture du Prâtimoksha. On se demandait, dans ces circonstances, si ces moines pouvaient être considérés comme ayant réellement célébré l'Uposatha. Instruit de ce cas, le Maître déclara, que le fait de s'asseoir à tel endroit, plutôt qu'à tel autre, était indifférent, pourvu que, de sa place, un homme pût bien entendre la récitation du formulaire; cependant, il donna la permission au chapitre d'ajouter à l'édifice un parvis, aussi grand qu'on voudrait, après proposition faite en forme convenable par un moine habile et approbation par l'assemblée.

Comme complément des données des Écritures saintes, relativement à la fondation des paroisses, les chroniques de Ceylan fournissent quelques renseignements, nullement négligeables, quoiqu'il faille s'en servir avec précau-

tion [1]. Après que le roi Devânâmpriya Tishya, sous le règne duquel le Bouddhisme fut introduit dans l'île, eut fait don à Mahendra, l'apôtre de Ceylan, et aux moines qui l'accompagnaient, du couvent Tishyârâma, et qu'il lui eut demandé si la doctrine du Buddha était suffisamment établie ainsi, le vénérable Mahendra répondit : « Pas encore ; pour qu'on puisse célébrer le sabbat et d'autres cérémonies ecclésiastiques, il faut fixer d'abord les limites d'une paroisse, conformément à l'ordre du Seigneur, alors seulement la religion sera établie ; alors seulement le Vihâra sera fixe, le couvent solidement fondé. » Le prince déclara alors à l'apôtre qu'il donnerait volontiers le terrain nécessaire, et demanda même que son peuple, qui avait embrassé avec lui la religion, eût le droit de demeurer à l'intérieur d'un territoire ainsi fixé : le clergé n'aurait qu'à décider que la fondation d'une paroisse se fît. Le vénérable apôtre abandonna alors à Sa Majesté le soin de fixer les limites. C'est ce qui eut lieu. De grand matin, le roi, magnifiquement habillé, et assis sur son char, accompagné de ses ministres et de ses femmes, de troupes à pied, à cheval,
52 sur des chars * ou sur des éléphants, et entouré d'une suite nombreuse, se rendit au couvent pour y prendre avec lui le vénérable Mahendra, et les autres ecclésiastiques. Accompagné d'eux, il se rendit au bord de la rivière. Là il mit la main à une charrue en or, à laquelle étaient attelés les éléphants Mahâpadma et Kuñjara, magnifiquement caparaçonnés, et il commença à tracer ainsi un sillon, en prenant comme point de départ le bord de la rivière. C'était un spectacle magnifique, que de voir le puissant souverain, accompagné des moines et de sa force armée, en train de tracer un sillon profond dans le sol fertile. Des vases richement peints, des drapeaux de différentes couleurs, de la poudre de santal jaune, des bâtons en or et en argent, des miroirs brillants,

1. *Dîpavaṃsa*, 14, 26, ss.; *Mahâvaṃsa*, p. 108 ss. Comp. *Bodhi-vaṃsa*, p. 133 ss.

de petits paniers remplis de verdure et de fleurs, des arcs d'honneur ornés de banderolles, tout contribuait à rehausser la splendeur de la procession, tandis que les sons de la musique, entrecoupés par les cris de joie et les chants de triomphe d'une multitude immense, augmentaient encore l'impression que produisait la cérémonie. Pendant tout ce temps, le roi ne cessait de tracer le sillon, jusqu'à ce que, ayant fait le tour de la ville, il arriva à l'endroit près de la rivière qu'il avait pris comme point de départ. Alors la terre trembla ; c'était là un miracle dont la multitude ne pouvait méconnaître la signification, et joyeux, ils se disaient les uns aux autres : « Il y aura un couvent dans la paroisse [1]. » Après que la limite eut été ainsi fixée, le roi demanda au vénérable Mahendra de la confirmer et de consacrer le territoire, dans lequel le Vihâra serait fondé. On agit conformément aux désirs du Roi. Au jour fixé, il y eut une réunion générale de tous les moines, dans laquelle Mahendra consacra le territoire, et confirma la paroisse qu'on habiterait à l'avenir.

Il n'est pas bien clair pourquoi le roi lui-même délimita d'une façon aussi solennelle un territoire qui devait avoir depuis longtemps des limites fixes comme commune civile. Peut-être faut-il admettre qu'il fixa certaines limites, à l'intérieur desquelles les moines auraient la permission de demeurer, de bâtir des sanctuaires, etc., et de prêcher au peuple, * et que le territoire ainsi marqué était tout simple- 53
ment la ville ou le village, avec le terrain circonvoisin. Par une cérémonie religieuse un pareil terrain était consacré comme champ d'action pour la congrégation, comme paroisse. En tout cas, il est évident que c'est la commune ou la communauté de village qui a servi de modèle à la

1. Et plus haut on vient de nous dire qu'il y avait déjà un couvent, le Tishyârâma. Dans un chapitre postérieur, 19, 20, la fondation du Tishyârâma est attribuée à un autre Tishya, qui vivait plus de cent ans plus tard. Fa Hian décrit une donation, *Travels*, 161.

paroisse. Le mot *sîmâ* suffit à lui tout seul à le prouver [1].

La permission accordée par un représentant de l'autorité au clergé d'établir quelque part une paroisse, n'a pas pour conséquence nécessaire qu'on lui accorde des terrains pour bâtir. Ces terrains, avec les bâtiments qui s'y élèvent, sont accordés par un don spécial des propriétaires, qui, dans bien des cas sont les princes eux-mêmes [2], dans d'autres, des particuliers qui désirent imiter l'exemple donné par Anâthapiṇḍika et Viçâkhâ. Parmi les pieux donateurs, on trouve même des moines et des religieuses [3]. Comment des gens, qui ne pouvaient rien posséder en propre, en dehors des huits objets nécessaires et de quelques autres objets insignifiants, ont pu faire bâtir des couvents, des églises, etc. — voilà une énigme que nous ne savons résoudre. On ne peut pas dire que ce fut seulement plus tard, dans les temps de corruption, que la possession des biens terrestres fut jugée compatible avec les vœux d'un ascète, car c'est l'Écriture Sainte qui mentionne ces libéralités. En supposant qu'une personne opulente se dépouille de son bien au profit d'un couvent, etc., non pas avant, mais immédiatement après avoir prononcé les vœux de moine ou de religieuse, on peut éviter la difficulté, mais non la résoudre.

Sur le terrain des Vihâras de Ceylan se trouve d'ordinaire un petit temple païen. Les prêtres ou sacristains, dits Kapuvas, qui y sont attachés, ne se distinguent pas, par leur cos-
54 tume, du reste de la population. * On dit que leurs invocations et prières sont conçues en sanscrit [1]. Parfois on trouve

1. *Sîmâ* signifie le territoire de la communauté de village, de la commune; le mot a passé du sanscrit en vieux javanais et en balinais, avec la même signification.

2. En somme, Fa Hian est dans le vrai, quand il dit : « Depuis le Nirvâṇa de Buddha, les princes et les nobles ont fondé des Vihâras pour le clergé, et les ont dotés de terres, de jardins, d'ouvriers et de bœufs pour labourer la terre. » *Travels of Fah Hian*, 55.

3. *Mahâ-V.* 3, 5, 13.

1. Hardy, *E. M.* 201.

un Vihâra et un sanctuaire païen sous le même toit, comme à Lankâ-tilaka, près de Kandy. Nous savons par Hiuen-Thsang que, sur le continent de l'Inde, où l'Hindouisme était la religion régnante, des temples des dieux étaient placés auprès et pour ainsi dire à l'ombre des Vihâras [2]. Non loin de Çrâvastî était un Vihâra auprès duquel, vers l'Orient, s'élevait un temple païen : « Quand le soleil levant répand sa lumière, l'ombre du temple n'atteint pas le Vihâra, mais quand il jette ses derniers rayons, au moment de disparaître sous l'horizon, l'ombre du Vihâra couvre le temple », dit le pèlerin. On a trouvé ailleurs d'autres exemples de bonne harmonie contre les différentes sectes, particulièrement à Java et au Cambodge, autrefois, et de nos jours dans l'île de Bali. C'est un fait remarquable qu'une charte royale de donation en vieux javanais, de l'an 782 de Çaka (860 après J.-C.), contient des réglementations relatives à la fondation d'un temple de Buddha et à une fête annuelle qui devra y être célébrée, puis d'autres, relatives à des terres, à réserver pour un temple de Çiva et de Durgâ, et désignant le brahmane qui consacrera ce sanctuaire [3].

L'étendue et la population des Saṅghârâmas ont été naturellement très inégales. Il y avait des maisons religieuses qui comptaient à peine une dizaine d'habitants, tandis que de grands établissements ecclésiastiques en abritaient deux mille ou davantage. Il en est de même aujourd'hui. Au Tibet il y a des couvents qui contiennent plusieurs milliers de moines ; près de Lhassa il y en a un, dont on estime la population à 16,000 habitants. Du temps où Fa Hian visitait Ceylan, il y avait dans un de ces couvents, sur l'Abhayagiri près Anurâdhapura, 5,000 moines ; dans le Mahâ-Vihâra * il 55
y en avait 3,000, et dans un troisième, probablement à Ma-

2. *Voy. des Pèl. B.*, II, 284.

3. *Verslagen en Mededeelingen der kon. Akademie van Wetenschappen* (*afdeeling Letterkunde*), X, 82 (2e série).

hintale 2,000 [1]. Dans le célèbre couvent de Nâlanda, qui consistait en réalité dans un groupe de petites congrégations, Hiuen Thsang trouva de même plus de 10,000 frères; dans celui du Parc-aux-Cerfs, près de Bénarès, 1,500, tandis que l'ensemble de la population des 20 congrégations de Mathurâ ne dépassait pas 3,000 frères. D'une grandeur moyenne étaient les 100 couvents près de Kanauj, avec une population totale de 10.000 frères.

C'est aux pèlerins chinois que nous devons les renseignements les plus dignes de foi sur l'état des couvents dans les premiers siècles du moyen âge. Au VIIe siècle, parmi tous les Saṅghârâmas, celui de Nâlanda tenait le premier rang. Les frères établis là étaient tous partisans du Mahâyâna, et, conformément à la tendance de cette école, ils étaient plutôt des savants monastiques que des mendiants à idées étroites. Tout le couvent était organisé de telle sorte, qu'on pourrait le qualifier d'Université bouddhiste : les internes pourraient être comparés aux *fellows* et *tutors* des Universités anglaises et les externes aux simples étudiants. A Nâlanda, on n'étudiait pas seulement l'Écriture Sainte bouddhique, mais aussi les livres sacrés des brahmanes et des sciences séculières, telles que l'arithmétique, la logique, la médecine. L'Upâdhyâya ou recteur Çîlabhadra, vénérable vieillard d'une conduite irréprochable, était le plus savant de tous, mais beaucoup d'autres frères avaient une réputation de savants; une dizaine, Hiuen Thsang compris, étaient en état d'expliquer 50 ouvrages religieux ou scientifiques; 500 connaissaient à fond une trentaine de livres, et un millier en avaient étudié vingt. Tous les

1. *Travels of* Fah Hian, 151, 158 ss. A propos du Mahâ-Vihâra, le traducteur remarque que le bâtiment « est enclos d'une muraille, formant un rectangle de 105 mètres sur 66. Il y a une porte et une petite loge à l'entrée; au milieu du mur, à peu près, quelques marches y conduisent. Les angles de ces marches sont dans un état parfait de préservation... Quelques prêtres sont encore attachés au temple, mais ils semblent pauvres, et leurs demeures ont l'air misérable. »

jours, une centaine de chaires étaient occupées, et les cours qu'on y donnait étaient suivis avec ferveur par des étudiants attentifs.

* Les moines de Nâlanda ne se distinguaient pas seule- 56
ment par le savoir ; ils étaient vertueux ; les mœurs y étaient sévères, de telle façon que depuis la fondation du couvent, vieux de 700 ans, nul n'avait jamais transgressé les règles de la discipline. Le roi donnait continuellement des preuves de son estime et de son respect, et avait destiné les revenus de cent villes à l'entretien des moines. Régulièrement, dans chaque ville [1], 200 familles apportaient chaque jour plusieurs hectolitres de riz, de beurre, de lait [2]. Par suite, les étudiants n'avaient pas besoin de mendier, et pouvaient se procurer sans peine les quatre choses absolument nécessaires : le boire et le manger, des vêtements, des objets de literie et des médicaments. C'est avant tout à la libéralité du roi qu'ils devaient leurs progrès dans les études et leur brillant succès [3].

En général, les ecclésiastiques, où qu'ils fussent établis, menaient une vie facile. « Libéralement », nous dit Fa Hian [4], » on leur donne des chambres, des lits, des vêtements, de la nourriture, de la boisson. Il en est de même partout. De leur côté, les moines s'occupent d'œuvres de miséricorde, de la récitation de l'Écriture sainte, ou de pieuses méditations. Quand un ecclésiastique étranger vient chez eux, les anciens sortent pour le recevoir et le conduisent à l'intérieur du couvent, en portant pour lui son manteau et son pot à aumônes. Puis ils lui offrent de l'eau pour se laver les pieds, et, s'il vient entre les heures du repas, ils lui préparent un

1. Ceci est ou bien mal traduit, ou bien du bavardage vide de sens.

2. Le vrai fils de Çâkya doit se priver de beurre aussi bien que de lait ; mais en lisant toute cette description, nous ne devons pas oublier que les Mahâyânistes peuvent à peine être considérés comme des ascètes.

3. *Voy. des Pèl. B.* I, 151 ; III, 45.

4. *Travels*, 56.

repas particulier. Quand l'hôte s'est un peu reposé, ils lui demandent son ancienneté, pour lui donner d'après son rang une chambre avec les objets nécessaires, en tout conformément aux préceptes de la Loi. » Les prescriptions auxquelles ce passage fait allusion, sont celles que le Buddha a données relativement à la réception des moines qui viennent d'ailleurs. De quelle façon les habitants d'un couvent doivent se conduire lors de la réception des hôtes, et quelles sont les
57 règles que ceux-ci ont à observer de leur côté, * tout cela a été indiqué par le Maître avec les détails les plus minutieux [1].

A la tête d'un couvent est placé un abbé, ou plutôt un directeur, Upâdhyâya ou Nayâku, ou bien Mahânâyaka, c'est-à-dire conducteur principal. Les deux termes étaient, et sont encore, en partie, communs à Ceylan aussi bien que sur le continent de l'Inde. Le poste d'honneur qu'occupait le directeur était dû, soit à la confiance de ses frères, soit, comme c'est de nos jours le cas habituel en Birmanie, au fondateur du couvent ou au seigneur qui a le droit de collation [2].

Comme sous-directeur, on prenait, d'après Hiuen-Thsang, une personne lettrée, qui était chargée de la direction des affaires du couvent, et en revanche exempte des devoirs monastiques. Il semble être identique avec le Karmâcârya, appelé aussi Acârya tout court, qui prend la parole lors de la consécration du nouveau moine. Il est l'orateur et en même

1. *Culla-V.* 8, 2 et 1. Entre autres, on prescrit comment le nouvel arrivé doit se laver les pieds, de telle manière qu'il verse l'eau d'une main, et se lave les pieds de l'autre ; comment il doit nettoyer ses souliers ou ses sandales ; il doit demander si la chambre qu'on lui donnera est déjà occupée ou non ; demander où les convenances lui permettent d'aller, où non ; quelles familles appartiennent à la secte ; où se trouve le *water-closet* ; où se trouve l'urinoir ; où il peut trouver à boire et à manger, à quelle heure on a l'habitude de rentrer et de sortir — et autres recommandations excellentes, telles qu'on en donnerait à un jeune collégien, qui va passer quelques jours chez des amis, mais dont il serait ridicule de prétendre qu'un prophète était nécessaire pour les révéler.

2. Bigandet, II, 266.

temps le maître de cérémonies; cette expression est d'ailleurs la traduction littérale de Karmâcârya [3].

Une hiérarchie règulière, en dehors de celle qui dérive de l'âge et de la science, n'existait ni dans les couvents de l'Inde, ni de nos jours à Ceylan. Pour être sous-directeur, il fallait pouvoir expliquer une des grandes divisions de l'Écriture Sainte ; une personne versée dans deux divisions, recevait la solde (?) d'un supérieur; à mesure qu'on était versé dans trois, dans quatre, dans cinq, dans six divisions, on avait le droit successivement, d'être servi par des domestiques ordinaires, *d'être servi par des « purs [1] », de se servir d'un char 58
traîné par un éléphant, enfin de se faire suivre d'une suite nombreuse. Tout ceci est en contradiction formelle avec la lettre et l'esprit de la Discipline.

La domesticité, le corps d'ouvriers et le reste du personnel attaché aux établissements religieux, étaient parfois très nombreux. Dans une inscription trouvée à Mahintale (Ceylan), on énumère individuellement plus de trois cents personnes, attachées au sanctuaire, parmi lesquelles un secrétaire, un trésorier, un médecin, un chirurgien, un peintre en bâtiments, douze cuisiniers, douze couvreurs, dix charpentiers, six charretiers, deux jardiniers (qui devaient livrer tous les mois deux cents fleurs de lotus) et vingt-quatre domestiques [2].

Nous ne devons pas croire que tous les moines ont vécu dans des couvents. Même à l'époque la plus florissante de ces institutions, en ce qui concerne l'Inde propre et Ceylan, il y avait, d'après le témoignage de Hiuen-Thsang, peut-être

3. Stanislas Julien dit que le titre du sous-directeur est en sanscrit Karmadâna (*Voy. des Pèl. B.* I, 143; II, 78); ce mot nous est inconnu dans ce sens.

1. Stan. Julien, *Voy.* II, 78, explique « purs » par « brahmanes ». Ceci est inadmissible, d'abord, parce que l'usage indien ne donne pas la qualification de « purs » aux seuls brahmanes; ensuite, parce que les brahmanes ne peuvent faire office de serviteurs; ils ne peuvent servir un roi qu'en sacrifiant leur rang, *à fortiori*, un moine.

2. Hardy, *E. M.*, 310.

autant de moines vivant en dehors des couvents, que dedans. Les moines vivant isolément étaient ou bien des ermites et des reclus, ou bien des prêtres de village.

3. — Nourriture et médicaments.

L'article 39 du titre 5 de la constitution canonique des fils de Çâkya dit : « Si un moine, à moins d'être malade, demande pour lui-même et consomme des friandises, telles que du *ghee*, du beurre, de l'huile, du miel, du sucre, du poisson, de la viande, du lait et du lait caillé, c'est un péché qui doit être réparé [par la confession]. » Comment concilier cet article avec le récit suivant lequel le Buddha, ainsi que nous l'avons
59 vu plus haut [3], refuse d'accorder la requête de Devadatta, * demandant qu'on érige en loi pour les moines l'abstinence absolue de nourriture animale ? Le Maître, dans cette occasion, permet de manger du poisson et de la viande. Il est vrai qu'on rattache à cette permission une condition incompréhensible, mais dans cette condition il n'est pas fait mention du cas de maladie.

Il n'est pas difficile de découvrir la cause de cette contradiction. D'abord, c'est un trait caractéristique du Saṅgha, que, tout en prenant l'apparence d'une règle revêtue des formes les plus scolastiques, il aboutit en fait à l'absence de toute règle, et qu'il considère cette irrégularité comme l'idéal de la sagesse ; ensuite, l'explication dogmatique et pseudo-historique de l'article cité du règlement [1], nous donne une autre clef. On y raconte, en effet, qu'un jour les infatigables Six demandèrent des friandises et s'en régalèrent. Le public en fut indigné, et ne put comprendre comment des fils de Çâkya, des ascètes pouvaient faire une chose semblable. Les

3. Tome I, 186.
1. *Sutta-Vibhaṅga*, tome II, p. 87 (édit. du prof. Oldenberg).

frères plus réservés, en entendant les gens se plaindre de la sorte, racontèrent l'affaire au Seigneur, qui, fidèle écho de l'opinion publique, témoigna son profond mécontentement de ce qui venait de se passer, et proclama ensuite l'article en question. Or, bien des faits montrent que les Indiens, au cours de l'histoire, ont de plus en plus jugé méritoire d'imiter les lois brahmaniques, relativement sévères, sur la nourriture, même quand ils appartenaient à une caste à laquelle ces lois n'étaient nullement destinées. Ils en vinrent même à trouver ces règles pas assez sévères, et à préférer des préceptes destinés aux ermites ou à d'autres ascètes. Le brahmane peut manger de la viande et du poisson, sauf exceptions nettement marquées [2]; l'ascète doit s'abstenir de viande et de miel [3]. Le Prâtimoksha défend également l'usage de la viande et du miel : on peut en conclure que, du temps de la rédaction de ce règlement des ascètes qui ne voulaient pas blesser les convenances, qui désiraient être considérés comme *âryas* *, étaient obligés de s'abstenir de ces sortes de 60
mets, de peur d'être condamnés par l'opinion publique. La défense de boire du lait dénote même chez le fils de Çâkya une abstinence plus sévère que chez l'ascète brahmanique [1].

Les Indiens eux-mêmes reconnaissent que l'usage de manger rarement de la viande ou de s'en abstenir complètement ne date que de l'Age de fer, ou, comme disaient les Bouddhistes, de la période qui suivit le Nirvâṇa du Buddha. Dans les anciens poèmes et dans les codes, on trouve de nombreux exemples de saints, qui ne se contentaient pas de manger toutes sortes de viandes, mais allaient jusqu'à tuer les ani-

2. Gautama, 17, 27-38; Âpastamba, I, 5, 17, 29, ss.; Manu, 5, 27.

3. Manu, 6, 14; comp. Âpastamba, II, 9, 22, 2; une seule exception est permise par Gautama, 3, 31.

1. Sous le nom d'ascétisme (*tapas*), le brahmane entend le fait de vivre en continence; de se baigner trois fois par jour; de porter des vêtements humides; de coucher sur la terre dure; de jeûner. Gautama, 19, 15.

maux [2]. L'époque encore plus ancienne des Vedas, lorsque les sacrifices d'animaux faisaient partie du culte, peut être mentionnée pour mémoire. Il n'est donc pas étonnant de voir le Buddha manger de la chair de porc et montrer ainsi *ipso facto* qu'il n'était pas bouddhiste : ce repas eut lieu avant le Nirvâṇa, avant l'âge actuel du monde, du temps où le Sage Agastya but la mer, où Hercule mangea gloutonnement chez Admète, où Lycaon offrit à Jupiter de la chair humaine — en un mot, en l'an zéro.

En fait, les fils de Çâkya se sont conformés, en ce qui concerne la nourriture animale, à l'usage de chaque pays, car c'est leur habitude de suivre l'exemple de leur entourage. Dans la pieuse Birmanie, les moines mangent de la viande, tout en s'excusant par cet argument que le péché — même de tuer les animaux — ne retombe pas sur eux, mais sur les bouchers. Ils n'ajoutent pas que c'est leur devoir à eux de détourner les bouchers de commettre ce péché [3]. A Ceylan, les laïques se plaignent de ce que les moines sont tellement friands de viande et
61 de carry *, et qu'ils méprisent les légumes [1]. Dans l'île de Bali, les Bouddhistes se distinguent des Çivaïtes entre autres par ceci, qu'ils mangent toutes sortes de nourriture, tandis que les autres se conforment plus ou moins aux usages indous. Il y a tout lieu de croire que les prescriptions sévères du règlement sont dues à la nécessité de tenir tête à la concurrence dangereuse [2] des Jainas, ces rivaux à la fois détestés et re-

2. Très remarquable est l'exemple cité du Sage Agasti(l'étoile Canopus), Manu, 5, 22.

3. Bigandet, II, 294. Nous avons entendu développer une autre théorie par deux Birmans assez instruits, qui avaient passé quelque temps en Europe. A la demande, comment leurs compatriotes pensaient en général au sujet de la nourriture animale, ils répondirent : Nous pouvons manger de la viande et du poisson, pourvu que nous ayons toujours présente à l'esprit cette pensée que c'est un péché d'agir ainsi. — Il faut ajouter que ces Birmans étaient des laïques, et n'étaient par conséquent pas tenus d'observer les règles monastiques sur la nourriture.

1. Hardy, *E. M.*, 92.

2. Cette concurrence était particulièrement forte à Vaiçâlî, et ce n'est pro-

doutés; car ceux-ci poussent, comme on sait, la protection des animaux jusqu'à l'absurdité. Si l'un de ces concurrents gênants faisait aux fils de Çâkya le reproche que dans les vœux du jeune moine le poisson, la viande, le beurre, etc., étaient qualifiés des termes trop doux de « luxe », de « superfluités », on pouvait renvoyer le critique à la prescription du Prâtimoksha : sur cette cuirasse de la vertu ascétique la plus irréprochable, les flèches empoisonnées de tous les assaillants devaient s'émousser.

En apparence isolée, sans lien soit avec le règlement, soit avec les vœux, soit avec la décision dans le cas de l'exigence de Devadatta, est la défense faite aux moines de manger de la chair humaine. Cette prescription, du moins, avait le mérite de sembler entièrement neuve. L'anecdote, imaginée pour justifier cette défense, démontre clairement, même à ceux qui ne le sauraient pas, que la chair humaine n'était nullement une friandise journalière des Indiens, et qu'une seule fois, un seul moine malade, sans qu'il y eût de sa faute, dans les circonstances les plus extraordinaires, en goûta, croyant prendre un remède. L'historiette [3] est si frappante et si caractéristique qu'il serait dommage de la passer sous silence.

Une fois que le Seigneur séjournait à Bénarès, il s'y trouvait un couple pieux, Suppiya et Suppiyâ, humbles serviteurs de l'Église *, riches en charité et en bonnes œuvres. Une fois 62
que Suppiyâ était venue au couvent, allant de cellule en cellule, pour voir s'il y avait des frères malades et si elle leur pouvait être utile en leur donnant des friandises ou des remèdes, il se trouva qu'un des moines venait de prendre

bablement pas un hasard si cette ville est mise en avant, toutes les fois qu'il est question de querelles des frères entre eux, ou avec des hérétiques (non des brahmanes naturellement), en ce qui concerne la conservation du sel, les repas aux heures indues, l'usage du lait caillé, et d'autres points de discipline ascétique.

3. *Mahâ-V.* 6, 23.

une purgation. Celui-ci lui dit : « Ma sœur [1], je viens de prendre une purgation, et j'aurais besoin d'un médicament pour en combattre l'effet trop violent ». — « C'est bien, vénérable seigneur, on vous le donnera ». — Après ces paroles, la bonne dame rentra chez elle et envoya immédiatement un de ses domestiques, pour voir si l'on pourrait trouver quelque part de la viande. L'homme parcourut toute la ville de Bénarès, mais ne trouva nulle part l'occasion d'acheter de la viande. Il rentra chez sa maîtresse les mains vides, et lui dit : « Madame, on ne peut trouver nulle part de la viande ; c'est aujourd'hui un jour où il est défendu d'abattre des animaux [2] ». — Alors la bonne Suppiyâ se dit à elle-même : si le frère malade ne reçoit pas de médicament pour combattre les effets trop violents de la purgation, son état empirera, il mourra peut-être ; et il ne serait pas gentil de ma part de ne pas lui faire porter une chose que je lui ai promise. Alors elle prit une résolution courageuse, elle saisit un couteau, coupa un morceau de chair de sa cuisse, et le donna à sa servante, en disant : « Voilà, tu porteras cette viande à tel monastère, et tu le donneras à un moine malade, que tu y trouveras ; si quelqu'un me demande, dis-lui que je suis indisposée ». — En disant cela, elle tenait sa cuisse recouverte sous sa robe, et se mit sur un lit de repos. En attendant, Suppiya rentra, et, ne voyant pas sa femme, il dit à la servante : « Où est Suppiyâ? » — « Elle se repose dans la chambre intérieure », répondit la domestique. — Suppiya s'y rendit, et dit à sa femme : « Pourquoi êtes-vous couchée? » — « Je ne suis pas
63 bien ». — « Qu'avez-vous? » — * Elle raconta alors à son mari ce qui s'était passé. Un saint enthousiasme s'empara de l'esprit de Suppiya, lorsqu'il apprit cette histoire tou-

1. Les moines disent « Ma sœur » à toute femme.

2. Dans un édit d'Açoka dont nous possédons plus d'une rédaction, on indique les jours où il est défendu de tuer et de vendre du poisson ; et de même, les jours où il est défendu de tuer et de vendre d'autres animaux. Cunningham, *Corp. Inscr. Ind.* pl. XXI.

chante : « Quel dévouement rare et admirable ! » s'écria-t-il, « quelle foi incomparable possède Suppiyâ, elle qui donne sa propre chair ! Que ne donnerait-elle pas ? » — Joyeux, il se rendit auprès du Seigneur, et, après l'avoir salué et avoir pris place à une distance respectueuse, il l'invita à dîner, en même temps que la Congrégation des moines, pour le lendemain. L'invitation fut acceptée, et Suppiya, après les salutations ordinaires, retourna chez lui. Le lendemain, dès l'aube, il fit préparer les mets les plus exquis; puis il fit dire au Maître que le repas était servi. Lorsque le Tathâgata, arrivé chez Suppiya, eut pris place avec sa suite, le maître de la maison vint le recevoir, mais sa femme ne parut pas, ce qui fut cause que le Buddha demanda : « Où est Suppiyâ? » — « Elle est indisposée, Seigneur ». — « Qu'elle vienne ici ». — « Elle ne peut venir, Seigneur ». — « Qu'elle se fasse alors porter ici », dit le Maître. Afin de satisfaire au désir nettement exprimé du Buddha, l'hôte fit amener sa femme. A peine fut-elle amenée dans la chambre et eut-elle contemplé le visage du Seigneur, que la plaie béante fut complètement guérie. Les époux ne purent trouver des paroles assez fortes pour exprimer l'étonnement que leur causait la puissance miraculeuse du Tathâgata. Pleine de joie, la femme servit personnellement la Congrégation dont le Buddha est le chef, et ce ne fut qu'après la fin du repas qu'elle prit place à une distance respectueuse. Le Buddha, après avoir réjoui ses hôtes par un discours approprié, se leva de son siège et partit. Ce fut à propos de cet événement, que le Buddha réunit les moines en chapitre et leur demanda : « Qui de vous, moines, a demandé de la viande à la pieuse Suppiyâ? » — « Moi, Seigneur », dit le frère qui avait été malade. — « Avez-vous mangé la viande qui vous était apportée, moine ? » — « Oui, Seigneur », fut la réponse. — « Avez-vous bien examiné ce que c'était? » — « C'est ce que je n'ai pas fait, Seigneur ». — Alors * le Tathâgata le blâma, disant : « Comment est-il 64
possible, sot que vous êtes, de manger de la viande avec si

peu d'attention ? Vous avez mangé de la chair humaine, sot. Voilà une action qui n'est pas faite pour disposer favorablement les ennemis de la Foi, sot ». Ayant ainsi repris le moine malade, il se retourne vers l'assemblée, et dit : « Il y a des personnes, moines, si croyantes et si pieuses, qu'elles sont capables de donner en sacrifice leur propre chair ; vous ne devez pas manger de la chair humaine : celui qui en mange commet une faute grave. Vous ne devez pas non plus manger sans avoir préalablement fait attention à ce que vous mangez, moines. Celui qui agit ainsi commet une faute grave. »

Ceux qui mettent en doute l'infaillibilité historique des écrits canoniques ne verront dans ce récit qu'une preuve assez superflue du fait que les moines eussent été incapables, tout aussi bien que leurs compatriotes et leurs contemporains en général, de manger sciemment de la chair humaine. En outre, la réprimande infligée à quelqu'un qui a péché par ignorance, est en contradiction avec la décision rendue lors de la demande de Devadatta : « la viande est permise, non vue, non mentionnée, non soupçonnée ». Le moine ne soupçonnait nullement qu'il mangeait de la chair humaine, et même s'il l'avait soupçonné, il n'avait pas l'expérience nécessaire pour la reconnaître [1].

Le récit, que nous venons de citer, est suivi immédiatement d'une série d'autres contes, qui doivent expliquer pourquoi les religieux ne doivent pas manger la chair d'éléphants, de chevaux, de chiens, de serpents, de lions, de

1. Le Roi Milinda (Milindra) fixe quelque part (*Mil. P.* 158) l'attention du vénérable Nâgasena sur deux paroles du Seigneur, absolument contradictoires : l'une dit : « qui pèche ignorant, ne pèche pas » ; l'autre : « celui qui, ignorant ce qu'il fait, tue un être vivant, se prépare un haut degré de péché ». Le Père de l'Église, avec son escobarderie ordinaire, se débarrasse de la contradiction en disant : « Il faut distinguer, ô Roi ; on peut pécher sans intention, et on peut pécher non sans intention ; c'est du péché sans intention que le Seigneur a dit : l'ignorant ne pèche pas ». — L'Indou qui a, sans le savoir, goûté d une nourriture défendue, doit faire pénitence en jeûnant sévèrement, afin qu'il apprenne à être prudent : Manu, 5, 20.

tigres, de panthères, d'ours et d'hyènes. En abrégé, ces récits reviennent à ceci :

Une fois, du temps du Buddha, il arriva que des éléphants du Roi moururent *. Les gens en mangèrent la chair, car il y 65
avait justement une famine dans le pays, et en donnèrent aux moines, lorsque ceux-ci faisaient leur tournée habituelle pour mendier leur nourriture. Les gens — on ne dit pas si ces gens-là étaient les mêmes qui avaient donné l'aumône — en furent indignés, et ne pouvaient pas comprendre comment des ascètes, tels que les fils de Çâkya, pouvaient manger de la viande d'éléphant. En effet, les éléphants étaient la propriété du roi; si le roi venait à savoir qu'on avait mangé la chair de ses éléphants morts, il serait immanquablement furieux. On raconta la chose au Maître, qui rendit la décision : « Il est défendu de manger de la chair d'éléphant; celui qui le fait commet une faute ».

Vers ce temps-là moururent les chevaux du Roi : suit, *mutatis mutandis*, le même récit.

Une fois qu'il y avait une famine, les gens mangèrent de la viande de chien et en donnèrent aux moines. Le public fut indigné et ne put comprendre comment des fils de Çâkya, des ascètes, pouvaient prendre une nourriture aussi dégoûtante. L'affaire est soumise au Seigneur : il est de l'avis du public et défend aux moines de manger de la viande de chien. Vers la même époque, lors de circonstances analogues, on mangea la chair des serpents, et l'on en distribua en aumônes. Le public ne négligea pas de faire connaître sa désapprobation, pour la même raison que ci-dessus. Une raison vint s'y ajouter. Supassa, roi des Nâgas, se rendit chez le Seigneur, et lui demanda de la façon la plus respectueuse qu'il lui plût de défendre l'usage de la viande de serpent, vu qu'il y en avait parmi les Nâgas plusieurs qui étaient incrédules, ou même hostiles à la foi [1] : ceux-ci pouvaient faire du tort aux

1. Les nuages sombres sont ennemis de la lumière solaire; mais il y a aussi des nuages clairs et blancs.

moines qui ne seraient pas sur leur garde. Après avoir présenté sa requête et avoir été réconforté par une allocution du
66 Seigneur, le Prince des Serpents partit, en faisant * des démonstrations de son grand respect. Ceci donna lieu au Maître de convoquer ses moines et de leur défendre de manger la chair des serpents [1]. Vers ce temps-là quelques chasseurs tuèrent un lion, ils mangèrent la chair et en donnèrent à des moines. Au moment où ceux-ci, après avoir pris leur repas, se promenaient dans une forêt, des lions, flairant la chair de lion qui avaient été mangée, coururent vers eux. On raconta l'affaire au Seigneur, qui, à propos de cette aventure, défendit aux moines de manger de la viande de lion. — Suit enfin le même récit, au sujet des tigres, des panthères, des ours et des hyènes.

Dans les codes indous, c'est une règle générale que les animaux pentactyles ne sont pas mangeables, sauf des exceptions déterminées [2]. Or il existe une règle scolastique d'interprétation légale, expliquée par Patañjali (le même que nous avons déjà appris à connaître comme auteur d'un manuel aphoristique du Yoga), dans son grand commentaire sur Pâṇini [3]. Il dit ce qui suit : « De la détermination de ce qui est mangeable, on conclut à ce qui est défendu comme non-mangeable ; par exemple, quand il est dit : « Cinq espèces [4] sont mangeables », on conclut que les autres espèces ne sont

1. On pourrait objecter que la viande d'éléphant, de cheval, de serpent, etc., est comprise sous la dénomination générale de « viande », et que par conséquent la défense de manger de la viande en général entraînait d'elle-même la défense de la viande d'éléphant, etc. Mais les règles du sens commun ne sont pas applicables à la philosophie supra-sensible ou transcendante, bouddhique ou autre.

2. Cinq espèces sont exceptées, Yâjñavalkya, I, 177, à savoir : les lièvres, les tortues, les iguanes, les hérissons et les porc-épics ; six dans Manu, 5, 18 et dans Gautama, 17, 27, c'est-à-dire les précédents, plus les rhinocéros ; les mêmes, avec l'adjonction d'un animal maintenant inconnu, dans Âpastamba, I, 5, 17, 37.

3. Introduction, fol. 10 *a* (édit. de Bénarès).

4. Ce nombre est justement celui donné dans Yâjñavalkya, passage cité.

pas mangeables ; en revanche, l'indication d'une variété particulière comme non-mangeable, nous indique en même temps les variétés mangeables. Quand il est dit : « le porc domestique ne peut être mangé », on en conclut qu'il est permis de manger le sanglier. » — En applicant cette règle, * les fils 67
de Buddha semblent avoir donné une nouvelle forme à un vieux précepte : ils ont expressément énuméré quelques animaux pentadactyles comme nourriture défendue. En ce qui concerne les serpents, les chevaux et les éléphants, les Indous les considèrent également comme de la nourriture défendue ; les sauvages et les Câṇḍâlas peuvent en manger, mais ce sont gens qu'on considère comme placés en dehors de la société, par conséquent, en dehors de la loi. Les gens qui blâmaient si ouvertement les moines de ce qu'ils mangeaient la chair de pareils animaux, et dont les sentiments étaient partagés par le Buddha, étaient évidemment des Indous. Il eût été bien plus commode, pour les auteurs des écrits canoniques de dire tout simplement : « Nous, fils de Çâkya, nous nous empressons de suivre l'usage général du pays », mais de cette manière on n'eût jamais pu écrire de gros livres, avec un contenu en apparence nouveau. La prolixité et la minutie sont des qualités aux yeux des Bouddhistes. Nous verrons plus tard quelle conclusion on peut tirer de ce fait en ce qui concerne la période de l'histoire indienne à laquelle il faut rapporter les écrits canoniques.

Le moine doit se procurer sa nourriture quotidienne par son propre effort. Il faut prendre cette expression dans le sens bouddhiste ; autrement, on serait tenté d'entendre par « propre effort » un travail manuel et intellectuel, et non des tournées pour aller recevoir des aumônes. Le moine n'a pas le droit de demander l'aumône en paroles, comme le font par exemple les Brahmacârins ; mais, comme tout homme qui le voit passer le matin avec son pot à aumônes, sait à quoi s'en tenir, on peut de plein droit donner au fils de Çâkya le nom de mendiant : il mendie en esprit. Il y a des gens qui

pensent, avec le poète grec, qu'il est moins important de paraître vertueux, que de l'être[1]; mais le Bouddhiste admet un principe de conduite différent, et assure qu'il est indifférent d'être mendiant ou de ne pas l'être, pourvu qu'on n'en ait pas l'apparence. Il n'est pas convenable de demander quelque chose directement; c'est ce que le Seigneur, le « Dieu
68 suprême des dieux »* a dit lui-même[1] dans le passage prophétique et poétique que voici :

Les gens sensés ne mendient pas,
La mendicité est désapprouvée par les gens comme il faut[2];
Les gens comme il faut se tiennent debout dans une [silencieuse] attente.
C'est là la façon de mendier des gens comme il faut.

On peut conclure de ce passage que le métier de moine est une « mendicité honnête ».

L'apparence extérieure du vrai moine doit être calme et tranquille; elle doit refléter, pour ainsi dire, la paix qui habite son âme. Telle est l'image que nous présentent quelques lignes classiques du Lalita-Vistara[3], où il est raconté comment le Bodhisatva, encore affligé par les sombres apparitions qu'il vient de contempler, est réconforté par le spectacle d'un Bhikshu, qui, « calme et doux, réservé et chaste, les yeux non pas dirigés fièrement en haut, mais regardant modestement devant lui[4], plein de grâce dans l'attitude, dans la démarche, dans le regard, dans la manière de porter la cape, le pot à aumônes et la tunique, se trouvait sur la route ».

1. Οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει. Eschyle.

1. *Mil. P.* 230.

2. L'original porte : *ârya*.

3. Page 230.

4. *Yugamâtraprekshin* et *yugamâtradarçin* ou *yugamâtradrç* comme on lit Caraka, 1, 8 est une expression qui n'est pas seulement applicable à des religieux ; dans Caraka, passage cité, on l'applique au médecin bien élevé. La vraie signification de *yugamâtra* peut être : « la longueur d'un joug », ou « seulement un joug », ou « la distance de deux [pieds] ».

Ces traits de l'antique Bhikshu indien ne se retrouvent plus qu'en partie dans le clergé singhalais de nos jours. « Dans presque toutes les localités », dit un témoin digne de foi [5], « on peut voir fréquemment les fils de Buddha, quand ils vont de maison en maison avec leur pot à aumônes, pour mendier leur nourriture. D'ordinaire ils s'avancent d'un pas mesuré, sans faire grande attention à ce qui se passe autour d'eux. Ils vont nu-tête et le plus souvent nu-pieds. Dans la main droite, ils ont un éventail *, qu'ils tiennent devant les 69
yeux, quand une femme se présente, afin d'éviter des pensées charnelles ».

Quand il est malade, le moine peut prendre du *ghee*, du beurre, de l'huile [1], du miel et du sucre, en tant que médicaments [2]. De même le Seigneur a permis l'usage médical de cinq graisses, à savoir la graisse d'ours, l'huile de poisson, l'huile de marsouin, le saindoux et la graisse d'âne; de même l'usage de diverses racines, qui tiennent une grande place dans la pharmaceutique indienne, telles que le gingembre, le safran d'Inde, le calamus et l'andropogon. La préparation et l'emploi d'extraits amers ou de thés, tirés de l'*azadirachta*, etc., l'emploi de feuilles, de fruits, de gommes possédant des vertus curatives; de sels, de poudres, d'onguents pour les yeux, même de la chair crue et du sang; l'utilisation de poudres à priser et de pipes pour humer la fumée [3], tous ces moyens ont été autorisés par le Buddha. De plus, la médecine, avec son autorisation, emploie les moyens suivants : des frictions avec des onguents, trois sortes de ventouses, autant de sortes de bains de sueur, des douches, des saignées;

5. Hardy, *E. M.* 309.

1. *Sutta-V.* II, p. 88 on nomme cinq sortes d'huile : huile de sésame, de grain de moutarde, de *madhuka* (*bassia*), de ricin et huile de poisson ou graisse de quadrupède.

2. *Mahâ-V.* 6, 1 ss.

3. L'usage de fumer des pipes était connu aux anciens Indiens, quoiqu'ils se servissent d'autres herbes que le tabac. On trouve une description détaillée de pipes dans le plus ancien ouvrage indien sur la médecine, Caraka, 1, 5.

l'emploi de la lancette pour enlever les tumeurs, des liquides corrosifs, des gargarismes, des bandages, des remèdes pour purifier les blessures, des alcalis corrosifs, des purgations, des clystères. Cette énumération suffira pour donner quelque idée de l'état de la médecine indienne, à l'époque où fut rédigé l'écrit canonique [4] auquel nous empruntons ces détails.

4. *Mahâ-V.* 6, 14.

CHAPITRE IV

LE RÈGLEMENT

* Le Prâtimoksha, qui doit être récité deux fois par mois 70
dans une réunion du chapitre, comprenant au moins quatre personnes, est divisé en dix sections ou titres.

1. Examen préliminaire, concernant les conditions requises pour que la réunion du chapitre ait lieu d'une manière complètement régulière.

2. Introduction.

3. Les péchés capitaux, qui ont pour conséquence l'expulsion de la communauté (*parâjita-dharmâs*, *pârâjika-dharmâs;* pâli *pârâjikâ dhammâ*) [1];

4. Les actions qui ont pour conséquence une exclusion temporaire de la communauté (*saṅghâvaçesha*, pâli *saṅghâdisesa* [2]).

1. *Parâjita* signifie « chassé »; *pârâjika* « digne d'être chassé ou expulsé ». Le commentateur cité par Minayef, p. 65, ne comprend plus rien de la signification primitive du mot; l'auteur du Sutta-V. I, p. 28 ne l'explique pas non plus.

2. L'explication de ces deux termes est incertaine. Pour les accorder ensemble, on est bien obligé d'admettre que le mot pâli *adisesa* répond à un sanscrit *atiçesha; atiçesha* et *avaçesha* signifient : « reste, reliquat. » Cette signification n'est pas bien admissible ici; nous risquons la supposition que *atiçesha* et *avaçesha* ont eu également le sens de « mise à part, séparation »; la preuve que les idées sont apparentées est fournie, entre autres, par le mot *viçesha*, « différence, distinction »; il n'est nul besoin de démontrer qu'il y a un lien entre les idées de « distinction » d'un côté, et « séparation, mise à part » de l'autre. Nous osons à peine penser à une corruption du mot *viçlesha*, « mise à part, séparation ».

5. Les cas indéterminés (*aniyata-dharma*).

6. Les actions punies par la confiscation d'un objet possédé par le délinquant (*naissargika* [3], pâli *nissaggiya pâcittiya*).

7. Les actions pour lesquelles il faut faire pénitence (*prâyaçcittika*, pâli *pâcittiya*).

8. Les actions qu'il faut confesser (*pratideçanîya*, pâli *pâṭidesaniya*).

71 * 9. Ce qui appartient à une bonne éducation (*çaikshya*, pâli *sekhiya*).

10. Ce qui se rapporte à l'arrangement des différents (*adhikaraṇaçamatha*, pâli *adhikaraṇasamatha*).

Avant de donner tout le formulaire d'après la leçon méridionale, en notant les variantes les plus importantes des deux autres rédactions [1], nous décrirons, d'après un témoin oculaire [2], la cérémonie de la récitation, telle qu'on la célèbre de nos jours à Ceylan.

Les moines commencent par se mettre à l'écart deux par deux, afin de se confesser l'un à l'autre leurs péchés, à genoux, et à voix basse. Dès que la confession est terminée, ils prennent place sur des nattes, sur lesquelles est étendue du calicot blanc, placés en deux rangées, l'une en face de l'autre. Le moine le plus ancien est placé en tête d'une rangée ; celui qui vient après lui, en tête de la rangée opposée ; le troisième en rang après le premier, le quatrième après le second, et ainsi de suite. L'ancien reste assis, tandis que les autres viennent s'agenouiller devant lui, et lui rendent hommage en ces paroles : « Avec permission. Pardonne-moi, Seigneur, tous mes péchés, en actions, en paroles, ou en pensées. » L'ancien répond : « Je vous pardonne, cher frère ;

3. *Naisargika*, comme on écrit d'ordinaire, est une fausse orthographe, et un tout autre mot.

1. Pour abréger, nous désignerons la rédaction chinoise par *C*, celle de la Mahâvyutpatti par *M*.

2. J. F. Dickson, dans *Journal Roy. As. Soc.*, vol. VIII (new series).

accorde (ou accordez) le pardon. » Tous disent alors : « Avec permission. Je vous pardonne, Seigneur. »

Alors le second en rang se remet à sa place, et tous ceux qui sont plus jeunes que lui s'agenouillent devant lui pour demander et accorder le pardon. Puis le troisième en rang reprend sa place, et ainsi de suite, jusqu'à ce que le plus jeune des frères se soit agenouillé devant le plus jeune moins un. L'action de s'agenouiller, de demander et d'accorder le pardon, se répète, par conséquent, autant de fois qu'il y a de moines assemblés moins un. Après que tous se sont assis, ils s'agenouillent de nouveau *, et s'unissent dans un hommage 72
commun au Buddha, ainsi conçu : « Hommage au Seigneur, le Saint, le trois fois Sage ! (*répété trois fois*). Je crois que notre Seigneur, saint, parfaitement sage, doué de science et de bonne conduite, le parfait connaisseur de l'univers, le dompteur non surpassé des hommes, le maître des hommes et des dieux est Buddha le Seigneur. C'est pourquoi, durant toute ma vie, jusqu'à mon Nirvâṇa, je veux chercher mon refuge dans le Buddha.

Aux Buddhas du passé,
A ceux qui viendront,
Aux Buddhas du présent,
J'apporte toujours mon hommage.

Je n'ai nul refuge ailleurs,
Buddha est mon meilleur refuge,
Aussi sincèrement que je le confesse,
Puissent le salut et la bénédiction m'accompagner !

Je me courbe, la tête penchée,
Devant la poussière de ses pieds ;
Si j'ai péché contre lui,
Puisse-t-il me pardonner !

« Je crois que le Dharma a été bien établi par notre Seigneur, clair pour tous, non lié au temps, convaincant,

apportant avec lui les preuves (de sa vérité), devant être reconnu comme vrai par tous les hommes sensés au fond de leur âme. C'est pourquoi, durant toute ma vie, jusqu'à mon Nirvâṇa, je veux chercher mon refuge dans le Dharma.

Aux Dharmas du passé,
A ceux qui viendront,
etc. [1].

« Je crois à la Communauté des disciples du Seigneur, celle qui marche en sainteté et en équité, sur le vrai et bon che-
73 min, la Communauté * qui consiste en quatre fois deux [degrés d']êtres spirituels, en huit sortes d'êtres spirituels [1], cette Communauté qu'il faut invoquer, recevoir d'une façon hospitalière, honorer avec des offrandes, et saluer les mains jointes; le champ incomparable de bonnes œuvres pour le monde. C'est pourquoi, pendant toute ma vie, jusqu'à mon Nirvâṇa, je veux chercher mon refuge dans la Communauté (Saṅgha).

Aux Saṅghas du passé
etc. [2].

Buddha, Dharma, les Pratyekas [3]
Et le Saṅgha sont mes maîtres.
Je suis leur serviteur plein d'humilité.
J'honore hautement leur vertu.

J'honore hautement la trinité [qui sert de] refuge.

1. Ce couplet et les deux qui suivent, sont pareils aux trois qui précèdent, sauf que « Buddha » est remplacé par « Dharma », et que, dans le troisième couplet, le second vers est ainsi conçu : « Devant le Dharma, le trois fois excellent. »

1. Les huit sortes d'Arhats ou Saints des Buddhistes peuvent être comparés aux huit Vidyeçvaras ou catégories de Délivrés des moines çivaïtes (*Sarvadarçana-Saṅgraha*, p. 81, 85; cf. 89). Nous considérons les huit Vasus, les esprits divins de l'Univers, comme le point de départ mythologique de ces huit êtres spirituels (*purushas*).

2. Ce couplet, et les deux autres qui suivent, correspondent, *mutatis mutandis*, à ceux adressés au Dharma.

3. On se rappelle que Devadatta, lui aussi, est un des Pratyeka-buddhas.

Et la trinité des propriétés [4],
L'indifférence enfin
Le Nirvâṇa, j'obtiens le triple.

Hautement célébrée soit la première trinité,
Hautement célébrée soit en même temps la seconde,
Ainsi que l'indifférence ;
Hautement célébré soit par moi le Nirvâṇa.

J'honore les Buddhas miséricordieux,
Dharmas et Pratyeka-buddhas,
Et les Saṅghas aussi, en humilité;
Je me courbe devant la trinité des Sages [5].

Je respecte les paroles et les leçons du Maître; 74
J'honore les sanctuaires,
Mon supérieur, mon maître.
Puisse la profondeur de ma contrition
Délivrer mon esprit du péché !

Après cet hymne, les moines se lèvent, et reprennent leurs places. L'Ancien, ou celui qui le remplace, se met au haut des deux rangées, entre les deux, sur un coussin plus élevé que celui des autres moines. Devant lui se place un moine plus jeune. Ce dernier pose les questions contenues dans la première partie du formulaire qui suit; le premier répond.

La rédaction chinoise, elle aussi, débute par un hymne, commençant par ces mots :

Je me courbe en adoration devant le Buddha,
Devant le Dharma et le Saṅgha

4. C'est-à-dire, l'irréalité, la misère et l'inconstance de toute chose.

5. Il est difficile de savoir au juste ce qu'on entend par les Trois Sages : certainement pas Pâṇini, Kâtyâyana et Patañjali, qu'on désigne ainsi dans la littérature indienne. Peut-être faut-il entendre sous cette désignation les personnifications du passé, du présent et de l'avenir, du commencement, du milieu et de la fin : autrement dit, Brahma, Vishṇu et Çiva, la Trimûrti. Comme Trimûrti est un des surnoms du Buddha, on peut considérer les trois Sages comme les trois aspects ou phases d'un seul et même être, le Buddha.

Puis, on célèbre d'une façon assez étendue l'excellence du règlement, et chacun est exhorté à en suivre les préceptes. A la fin on déclare :

Le Tathâgata a ordonné que ces articles
Seront récités publiquement deux fois par mois.

1. — Examen préliminaire.

Le moine qui fait les questions, sera désigné par la lettre B; celui qui répond, par la lettre A. Tous les deux parlent agenouillés [1].

B. Gloire au Seigneur, le Saint, le parfaitement Sage! Écoutez moi, honorable assemblée! Si l'assemblée l'approuve, je poserai des questions au vénérable A.

75 *A. Gloire au Seigneur, le Saint, le parfaitement Sage! Écoutez-moi, honorable assemblée! Si l'assemblée l'approuve, je répondrai aux questions que me posera le vénérable B. concernant la discipline.

B Le balai et la lampe,
De l'eau, et un siège,
Cela s'appelle les préparatifs
De la célébration de l'Uposatha.

Avec permission. *Le balai.* — A. Et le balayage [1]. — B. *Et la lampe.* — A. Et l'action d'allumer la lampe. Comme le soleil brille encore, la lampe n'est pas nécessaire [2]. — B.

1. A. est l'ancien, et c'est lui qui devrait présider, B., plus jeune, devrait tenir la parole et réciter le règlement. Chez les Singhalais, c'est juste le contraire.

1. Nous donnons la traduction littérale, autant que possible.

2. Cette information supplémentaire contredit absolument les paroles versifiées. L'habitude des moines de Ceylan, de se réunir le jour, s'écarte de l'usage ancien ; voir *Mahâ-V.* 2, 26, 9, où la lampe est justement mentionnée comme un objet nécessaire pour la célébration de l'Uposatha.

Et de l'eau, et un siège. — A. En dehors, d'un siège, (il faut aussi) qu'on mette de l'eau, pour boire et pour d'autres usages. — B. *Cela s'appelle les préparatifs de la célébration de l'Uposatha.* — A. Ces quatre actions, le nettoyage avec le balai, etc., doivent avoir lieu avant la réunion du chapitre, et s'appellent pour cette raison, les préparatifs de la cérémonie du sabbat. Ce qui concerne les travaux préparatoires est ainsi épuisé [3]. —

B. Vote et justification, indication de la saison,
Dénombrement des moines, et une allocution,
Voilà ce qu'on appelle la condition préalable
A la célébration de l'Uposatha.

Vote et justification [4]. — A. Un cas de vote et de justification, de moines ayant voix au chapitre, d'émission du vote, * ne se présente pas ici [1]. — B. *Indication de la saison.* — 76
A. Indiquer la saison, en mentionnant quelle partie des trois saisons, hiver, été, saison des pluies, s'est écoulée, et quelle partie doit s'écouler encore. Or, notre Loi admet trois saisons; dans la saison actuelle, l'hiver, il y a huit jours de sabbat; de ceux-ci un est passé, nous fêtons le second, et il en reste

3. Tout ce qui précède, mais surtout la dernière phrase, ressemble à un texte avec commentaire, beaucoup plus qu'à un catéchisme par demandes et réponses.

4. *Chanda-pârisuddhi. Mahâ-V.* 2, 26, une célébration du Sabbat par une réunion qui n'est pas en nombre, mais devenue nécessaire par les circonstances, est appelée Pârisuddhi-Uposatha. Art. 22, un frère malade qui ne peut assister à l'Uposatha, fournit sa *pârisuddhi*. Dans le dernier cas, on peut traduire le mot par « excuse », mais dans le premier cette signification ne convient pas bien, le sens est plutôt « validation ». Dans les deux cas « justification » ne serait pas déplacé. Il semble qu'on ait confondu deux sens de *chandapârisuddhi* : à savoir, « la déclaration (faite par quelqu'un) de sa bonne volonté » et « la déclaration (donnée par quelqu'un) de son avis », c'est-à-dire « l'action de voter ».

1. La traduction n'est pas sûre. Probablement on ne veut dire autre chose que ceci : « le cas que des moines ayant voix au chapitre ont à émettre leur vote, à voter, ne se présente pas ici ».

encore six. — B. *Dénombrement des moines.* — A. Le nombre des moines, réunis dans cette maison du chapitre est *x*. — B. *Une allocution.* — A. Une allocution doit être faite aux religieuses; mais, comme en ce moment il n'y a pas de religieuses présentes, l'allocution n'a pas lieu. — B. *Voilà ce qu'on appelle la condition préalable à la célébration de l'Uposatha.* — A. Ces cinq actions, le vote, etc., doivent avoir lieu avant la récitation du Prâtimoksha; c'est pourquoi on les appelle la condition préalable à la célébration de l'Uposatha. Les conditions préalables sont ainsi épuisées.

B Un jour de sabbat, le nombre requis des moines
Autorisés [est présent,] nulle faute commise par tous ensemble
N'est constatée, nulle personne qu'on doive éviter
N'est présente, ainsi l'assemblée peut être dite légale.

Un jour de sabbat. — A. Il y a trois jours où l'on célèbre le sabbat : le 14e ou 15e jour (de la demi-lune) ou un jour de réunion extraordinaire [2] : aujourd'hui c'est un sabbat du 15. — B. *Le nombre requis des moines autorisés* [*est présent*]. — A. Quand assistent à la célébration du sabbat autant de moines qu'il est nécessaire, au moins quatre, autorisés et capables,
77 non excommuniés par l'Église, et quand ces moines * sont établis dans la même paroisse, ou à une distance de deux aunes et demi tout au plus en dehors de la limite fixée [1]. — B. *Nulle faute commise par tous ensemble n'est constatée.* — A. Il n'y a pas de faute commise par tous également, par

2. *Sâmaggî* (sanscr. *sâmagrî*). Ce mot signifie aussi bien « concorde » que « plénitude [d'une assemblée] ». « Cette double signification a donné lieu à l'explication d'après laquelle le Sâmaggi-uposatha serait un sabbat de réconciliation ; mais la même autorité qui nous apprend cela, dit en même temps que, lors de la clôture solennelle de la période de retraite, une réunion a lieu le jour de Sâmaggi-pavârana (voir Minayef, *Prât.*, p. 27). Il en résulte que le Sâmaggî est simplement une assemblée plénière, qui se réunit, non tous les 14 ou 15 jours, mais à de longs intervalles. *Saṅgha-Sâmaggî* signifie simplement : approbation générale du chapitre. *Mahâ-V.* 2, 36.

1. C'est l'explication généralement admise; la justesse en est contestable.

exemple en ce qui concerne le fait de manger à des heures défendues, ou quelque chose de pareil. — B. *Nulle personne qu'on doive éviter n'est présente.* — A. Les vingt et une classes de gens qu'il faut éviter et tenir à une distance de deux aunes et demi, tels que laïques, eunuques, etc., ne sont pas présentes [2]. — B. *Ainsi l'assemblée peut être dite légale.* — A. Quand une célébration en commun du sabbat satisfait à ces conditions, alors l'assemblée est dite légale. — Ce qui concerne la légalité est ainsi épuisé.

Après avoir épuisé les travaux préparatoires et les conditions préalables, je réciterai, avec la permission des moines assemblés, qui viennent de se confesser, le « Prâtimoksha ».

Ici se termine la première partie, dont le contenu, dans la rédaction chinoise, est plus concis, sans différer beaucoup quant au fond. Pour qu'on puisse comparer, nous la donnons ici :

« Les moines sont-ils réunis? » — Oui. — « Tout est-il prêt? » (des sièges, de l'eau, des balais, etc.). — Oui. — « Que toutes les personnes non consacrées s'éloignent. » (S'il y en a, elles doivent partir ; s'il n'y en a pas, qu'on le dise). « Y a-t-il parmi les moines assemblés quelqu'un qui demande l'absolution? » (Si oui, qu'il le dise.) — « Il faut adresser une allocution aux religieuses. » * (S'il n'y a pas de 78
religieuses présentes, qu'on le dise). — « Sommes-nous d'accord sur ce que nous avons à faire? Nous devons réciter le règlement dans une réunion légale du chapitre. — Vené-

2. Les vingt et une classes de personnes qui composent le *profanum vulgus* sont énumérés ainsi, *Mahâ-V.*, 2, 36 et Minayef, *Prat.*, p. 28 : les laïques, les religieuses, les religieuses postulantes, les novices-hommes, les novices-femmes, ceux qui ont renoncé à la règle monastique, ceux qui ont commis un péché capital, les excommuniés pour avoir caché leur faute, pour avoir refusé de faire pénitence, pour n'avoir pas voulu rétracter leurs erreurs, ceux qui prennent faussement la qualité de religieux, les apostats qui ont passé à une autre secte, les eunuques, les animaux, les matricides, les parricides, les meurtriers d'Arhats, les violateurs de religieuses, les auteurs de schismes dans la communauté, ceux qui ont fait verser le sang, les hermaphrodites.

rables frères, écoutez. Aujourd'hui, le 15 de la moitié lumineuse du mois (ou : le 14 de la moitié obscure), que l'assemblée écoute attentivement la récitation des Règles. »

2. — Introduction.

Dès que les questions et les réponses sont terminées, les deux moines agenouillés se lèvent. B, prend place au bout inférieur de la rangée, A, au milieu, et commence à réciter ce qui suit :

« Gloire au Seigneur, etc. — Écoutez-moi, assemblée honorée. C'est aujourd'hui le sabbat, le jour de pleine lune. Si l'assemblée le juge convenable, le sabbat sera célébré et le Prâtimoksha récité. Les conditions préalables à la tenue d'un chapitre sont-elles remplies? Vénérables frères, si vous déclarez que vous êtes purs, je réciterai le formulaire. »

— « Nous serons tous tranquilles, nous écouterons bien et nous serons attentifs. »

« Si quelqu'un a commis une faute, qu'il l'avoue. Sinon, qu'on se taise. De votre silence, vénérables frères, je pourrai conclure que vous êtes purs [1]. Dans une réunion comme celle-ci, chaque question est faite trois fois. Si quelqu'un, après qu'une question a été faite trois fois, évite, de propos délibéré, de confesser sa faute, il se rend coupable d'un mensonge prémédité. Or, un mensonge, vénérables frères, est un empêchement pour le Dharma, a dit notre Seigneur. C'est pourquoi, un moine qui a conscience d'avoir commis une faute, et qui veut se purifier, doit s'avouer coupable [2] : il aura ainsi l'âme en repos. »

« L'introduction, chers frères, est récitée. Je vous demande donc : êtes-vous purs ? Je vous le demande pour la seconde

1. *Pariçuddha.*

2. Manu lui aussi, enseigne (II. 229) qu'on se purifie d'une faute commise en l'avouant.

fois. Je vous le demande pour la troisième fois. * Vous gardez le silence, vénérables frères, c'est pourquoi, je dois admettre que vous êtes purs. » 79

La rédaction chinoise n'offre que des variantes insignifiantes; elle revient à peu près à ceci : « Vénérables frères, je désire réciter le Prâtimoksha. Réfléchissez tous sur ces préceptes. Si quelqu'un a commis une faute, qu'il montre son repentir; sinon, qu'il garde le silence. Si un autre nous adresse une question, nous sommes obligés de donner une réponse véridique; si nous autres moines, vivant en communauté, avons conscience d'avoir fait le mal, et si nous négligeons de l'avouer, nous commettons un mensonge. Or, le mensonge est un empêchement pour le Dharma, a dit le Buddha. C'est pourquoi le religieux qui a conscience d'avoir commis une faute et désire l'absolution, doit avouer immédiatement sa faute : après quoi il aura le repos et la paix. »

« Après avoir récité l'Introduction, vénérables frères, je vous le demande à tous : Cette assemblée est-elle pure? (la question est répétée jusqu'à trois fois.) Vous vous taisez, vénérables frères; l'assemblée est pure. Qu'il en soit ainsi! Je passe à l'énumération des quatre péchés capitaux. »

3. — Péchés capitaux, qui ont pour conséquence l'expulsion de la communauté.

On traite maintenant des quatre péchés mortels.

1. Quand un moine, qui s'est engagé à vivre conformément aux règles de la discipline monastique, sans avoir (formellement) renoncé à cette discipline et avoué publiquement sa faute, a des rapports charnels avec un être du sexe féminin, à quelque espèce qu'il appartienne, il commet un péché mortel, et est expulsé de la communauté.

2. Quand un moine, dans un village ou dans un désert, s'approprie comme un voleur une chose qui ne lui a pas été

80 donnée,* de sorte que la justice pourrait le faire arrêter afin de le faire mettre à mort, de l'emprisonner ou de l'exiler, en déclarant qu'il est un brigand, un imbécile, un sot, un voleur ; — quand un moine se rend coupable d'un vol semblable, il commet, etc.

3. Quand un moine tue un être humain de propos délibéré, ou cherche un porteur de poignard [1] (pour tuer) quelqu'un ou fait devant quelqu'un l'éloge de la mort, ou exhorte quelqu'un à mourir, en disant : « Mon ami, à quoi bon cette misérable et pitoyable vie? mieux vaudrait pour vous être mort que vivant ; » quand un moine, le voulant et le sachant, de propos délibéré, en s'y prenant de différentes manières, fait ainsi l'éloge de la mort, ou exhorte quelqu'un à mourir [2], il commet, etc.

4. Quand un moine prétend posséder une puissance surhumaine et l'intuition supérieure que donne une science universelle, tandis qu'il a personnellement la conscience qu'il ne les possède pas, en disant : « je sais ceci et cela, je comprends ceci et cela », et quand plus tard, trouvé coupable lors d'une enquête ou autrement, il désire se purifier, et déclare : « vénérables frères, j'ai prétendu savoir ce que je ne savais pas, comprendre ce que je ne comprenais pas ; j'ai proféré des sottises et des mensonges » ; alors, sauf dans le cas où il aurait été sous l'empire d'une illusion, il commet [3], etc.

1. *Satthahâraka,* sanscr. *çastradhâraka*, un porteur de poignard ou de couteau, un *bravo*. Le fait que *hâraka* signifie « porteur » est prouvé d'ailleurs par l'article 16 de la sixième partie. Dans *Sutta-V.*, I, p. 68, il y a des contes ridicules au sujet de moines qui se font tuer parce qu'ils sont las de la vie : il est évident que notre article ne veut dire rien de semblable. Cependant le passage cité prouve que le suicide est formellement désapprouvé.

2. D'après *Sutta-V.*, I, p. 71. les Six se servirent de ce moyen. Il arriva une fois qu'ils étaient — tous les six ensemble, naturellement — follement épris de la femme d'un laïque. Afin de se débarrasser du mari, ils allèrent le voir, et lui dépeignirent avec tant de talent les misères de l'existence terrestre et les joies du Ciel, que le pauvre sire tomba malade et mourut bientôt.

3. D'après Manu également, II, 56, c'est un péché mortel si quelqu'un se donne pour supérieur à ce qu'il est en réalité.

Ce sont là, vénérables frères, les quatre péchés mortels. * Le moine qui a commis un de ces quatre péchés, ne peut 81
plus vivre avec les frères; il reste pour toujours un excommunié, avec qui on ne peut plus cohabiter. Je vous demande donc, vénérables frères, si vous êtes purs. Je vous le demande pour la seconde fois. Je vous le demande pour la troisième fois. Vous gardez le silence, vénérables frères; c'est pourquoi je dois admettre que vous êtes purs.

L'introduction a été récitée; les quatre péchés mortels ont été énumérés. Or, vous savez, vénérables frères, qu'il y a 13 actions qui ont pour conséquence une exclusion temporaire de la communauté; 2 cas indéterminés; 30 actions qui sont punies de confiscation; 92 actions pour lesquelles il faut faire pénitence; 4 actions qu'il faut confesser; les actes qui se rapportent à une bonne éducation; 7 points qui se rapportent à l'arrangement des différends.

4. — Actions qui ont pour conséquence une exclusion temporaire de la communauté.

Maintenant, vénérables frères, nous allons traiter des 13 actions qui ont pour conséquence une exclusion temporaire de la communauté.

1. La pollution volontaire, sauf pendant le rêve, est un délit qui a pour conséquence l'exclusion temporaire de la communauté.

2. Quand un moine, cédant à son désir et animé d'une passion mauvaise, s'oublie jusqu'à toucher corporellement une personne du sexe féminin, de manière à lui prendre la main, la tresse des cheveux, ou à saisir quelque autre partie du corps, c'est un délit, etc.

3. Quand un moine, cédant à son désir et animé d'une passion mauvaise, parle à une femme en se servant d'expressions lestes, qui se rapportent au jeu amoureux, telles qu'un

jeune homme en emploie en parlant à une jeune fille, c'est un délit, etc.

82 * 4. Quand un moine, cédant à son désir et animé d'une passion mauvaise, essaie de faire croire, en parlant à une femme, que c'est chose louable de satisfaire ses désirs, en usant des paroles qui ont rapport au jeu amoureux, et dit : « Ma sœur, le service le plus excellent que vous puissiez rendre, c'est de satisfaire à cet égard une personne aussi morale, aussi vertueuse, aussi chaste que moi, » — c'est un délit, etc.

5. Quant un moine s'oublie jusqu'à jouer le rôle d'entremetteur, en procurant un homme à une femme, ou une femme à un homme, qu'il s'agisse d'un mariage légal, ou d'une union illégitime, même si la femme est une fille publique, c'est un délit, etc.

6. Quand un moine, à l'aide de secours qu'il a demandés, fait bâtir une cabane, destinée à lui-même, et sans propriétaire, cette cabane doit avoir les dimensions déterminées ; ces dimensions sont : longueur, 12 empans de mesure Sugata [1], largeur en dedans, 7 empans de mesure Sugata. Il doit inviter les frères à indiquer l'endroit convenable pour la construction. Le terrain qu'ils choisiront doit être libre de toute servitude, et tel qu'il reste quelque espace autour de la cabane où l'on pourra se promener. Si un moine fait bâtir une cabane sur un terrain qui n'est pas libre de servitude et qui n'est pas entouré d'un espace suffisant, ou sans avoir invité les frères à indiquer l'endroit convenable pour la construction, où s'il dépasse les dimensions fixées, c'est un délit, etc.

7. Quand un moine fait construire à son usage un grand couvent, sur un terrain appartenant à un seigneur, il doit inviter les frères à indiquer l'endroit convenable pour la construction, etc. (*comme dans l'article précédent*) [2].

1. Voir plus haut, I, p. 77.

2. Dans le *Sutta-W*, I, p. 155, on raconte qu'un certain laïque voulait faire

8. Quand un moine, méchamment, sous l'empire de la haine et du dépit, accuse faussement un autre moine d'avoir commis un péché capital, dans l'espérance de lui faire perdre sa chasteté, et que plus tard, * lors d'une enquête [1] ou autre- 83
ment, il est prouvé que l'accusation était fausse et que le moine reconnaît son tort, c'est un délit, etc.

9. Quand un moine, méchamment, sous l'empire de la haine et du dépit, accuse faussement un autre moine d'avoir commis un péché capital, en s'emparant faussement d'un détail d'une autre affaire quelconque dans le but de lui faire perdre sa chasteté [2], et que plus tard, lors d'une enquête ou autrement, il est prouvé que l'accusation était fausse, et que le moine avoue son tort, c'est un délit, etc.

10. Quand un moine essaye de troubler la paix de la communauté, ou saisit l'occasion que lui offre un détail en discussion qui pourrait causer des discordes, et s'y entête, les

bâtir un couvent pour le vénérable Channa, et que Channa eut l'imprudence de faire nettoyer le terrain de sa propre autorité, et de faire abattre un arbre sacré, ce qui indigna le public. La suite de l'historiette est, comme toujours en pareil cas, l'établissement de la règle.

1. La machination est tellement absurde que même les auteurs du *Sutta-V.* I, p. 160, ont essayé d'expliquer l'article comme s'il y avait : « lui faire perdre son bon renom de chasteté ». Mais le texte ne dit pas cela. Probablement l'article a été emprunté à quelque code, avec des modifications qui lui ont fait perdre tout sens raisonnable. Si le code disait par exemple « dans le but de lui faire perdre sa propriété » ou quelque chose d'analogue, l'article serait explicable.

2. *Sutta-V.* I, p. 166 donne de cet article l'explication historique que voici. Quelques moines, voulant accuser leur frère Dabba Mallaputta d'actes inconvenants avec une certaine religieuse Mettiyâ, virent un jour un bouc qui se conduisait d'une façon indécente avec une chèvre. Les moines ingénieux eurent l'idée de donner au bouc le nom de « Dabba », et à la chèvre celui de « la religieuse Mettiyâ ». Cette religieuse avait, en effet, quelque temps auparavant et à leur instigation, accusé faussement le pieux Dabba, de même que la misérable Ciñcâ avait jadis accusé le Buddha. Alors les moines, la conscience en repos, se mirent à raconter : « Maintenant, nous avons pourtant vu de nos propres yeux que Dabba se conduisait d'une façon inconvenante avec la religieuse Mettiyâ ». — Le chaste Dabba figure ailleurs comme chargé de distribuer les vivres aux moines (Jâtaka, I, 123).

frères doivent l'exhorter à ne pas persister, en disant : « vis en paix avec la communauté, vénérable frère ; c'est en pratiquant l'unité et la concorde, en évitant les querelles et en suivant la même doctrine, que la communauté demeure en paix ». Si le moine, ainsi exhorté, persiste dans son entêtement, il doit être exhorté trois fois à y renoncer. S'il y renonce après la troisième exhortation, c'est bien ; sinon, c'est un délit, etc.

11. Quand un ou plusieurs moines suivent l'exemple de ce moine et prennent son parti, en disant : « Vénérables frères,
84 n'adressez pas d'exhortations * à ce frère ; il parle selon, la loi et les règlements de discipline ; il agit avec notre approbation et d'après notre avis ; il nous connaît ; ce qu'il dit exprime aussi nos sentiments à nous » ; alors, les autres moines doivent les exhorter ainsi : « Ne dites pas cela, vénérables frères ; cet homme ne parle pas selon la loi, ni selon les règlements de discipline ; ne désirez pas que la discorde régne dans la communauté ; vivez en paix avec la communauté, vénérables frères ; car c'est en pratiquant, etc. (*comme plus haut*). Si les moines, ainsi avertis, persistent dans leur entêtement, ils doivent être exhortés trois fois à y renoncer. S'ils y renoncent après la troisième exhortation, c'est bien, etc. (*comme plus haut*).

12. Quand un moine ne veut pas qu'on le réprimande, de sorte que, exhorté par ses frères à se conformer ainsi qu'eux aux règles de discipline contenus dans le règlement, il se donne des airs comme s'il était au-dessus de toute critique, et dit : « Ce n'est pas à vous, vénérables frères, de me dire ce qui est bien et ce qui est mal ; moi, de mon côté, vénérables frères, je ne vous dirai pas non plus ce qui est bien ou mal ; cessez de m'exhorter » ; alors les autres doivent lui dire : « Vous ne devez pas vous donner des airs comme si vous étiez au-dessus de toute critique, vénérable frère ; vous devez vous montrer accessible aux bons conseils ; vous devez parler aux frères comme il convient entre frères unis dans la même

foi; il vous parleront aussi comme il convient entre frères unis dans la même foi ; en effet, la communauté du Seigneur ne peut croître et fleurir qu'autant que les frères s'exhortent et s'édifient mutuellement ». Si le moine, ainsi exhorté, persiste dans son entêtement, etc. (*comme plus haut*).

13. Quand un moine, qui demeure dans le voisinage d'un village ou d'une localité, a une conduite immorale et souille des familles, de telle sorte que sa conduite immorale est publique et connue, et que la honte dont il a couvert des familles est publique et connue, les frères doivent le réprimander ainsi : « vénérable frère, vous êtes un homme d'une conduite immorale ; vous souillez les familles; votre conduite immorale est publique et connue, et la honte dont vous avez couvert des familles, également. * Quittez cette lo- 85
calité, ne restez plus ici. » Si le moine dit aux frères qui le réprimandent : « Certains religieux s'abandonnent au plaisir, d'autres aux sentiments de haine, d'autres à l'aveuglement spirituel, ou à la crainte ; à cause de ces défauts, les uns sont chassés, les autres non ; » alors les frères doivent le réprimander et dire : « Ne dites pas que des religieux s'abandonnent au plaisir, à la haine, à l'aveuglement spirituel, à la crainte, bien qu'il soit vrai, vénérable frère, que vous êtes un homme d'une conduite immorale, un homme qui souille les familles, de telle sorte que votre conduite immorale et la honte dont vous avez couvert des familles sont publiques et connues. Quittez cette localité, ne restez plus ici. » Quand le moine, ainsi exhorté, persiste dans sa conduite, etc. (*comme plus haut* [1].)

1. On ne s'explique pas bien comment un religieux, qui s'est rendu coupable d'actes d'immoralité grossière n'a pas commis un péché mortel. Les auteurs du *Sutta-V.*, p. 179, semblent avoir vu la difficulté, et racontent dans une fable historique la conduite scandaleuse de certains religieux « éhontés », mais de telle façon qu'on ne peut pas accuser ces « éhontés » d'avoir commis littéralement le premier péché mortel. On raconte que, dans des familles, ces religieux se mettaient sur une même chaise avec des femmes mariées, des jeune filles et des servantes; qu'ils s'étendaient avec elles sur le même

Ainsi, vénérables seigneurs, sont épuisés les treize actions qu'on punit d'exclusion temporaire de la communauté. Dans les neuf premiers cas, la punition a lieu après la première transgression; dans les quatre derniers, après la troisième transgression. Si un religieux se sait coupable d'une de ces actions, et n'avoue pas sa faute, il doit subir une exclusion forcée (*parivâsa*) durant autant de jours qu'il a tenu sa faute cachée; ces jours écoulés, il doit se soumettre à une pénitence (*mânatta*) de six jours. Après avoir accompli cette pénitence, il est réhabilité dans un chapitre de vingt religieux.
86 * Même s'il n'en manquait qu'un au nombre requis de vingt religieux, le moine ne peut être réhabilité légalement, et les frères [qui prononceraient la réhabilitation dans une assemblée qui ne serait pas en nombre] devraient être blâmés. C'est la forme qu'il faut observer dans le cas donné.

5. — Cas indéterminés.

Maintenant, vénérables frères, nous traiterons des deux cas indéterminés.

1. Quand un moine s'isole avec une femme, en secret, et dans un endroit caché, qui est propre à ce but, et est vu ainsi d'une femme laïque digne de foi, qui l'accuse soit d'un péché capital, soit d'une action punie d'exclusion, ou bien d'une action à la suite de laquelle il faut faire pénitence, alors ce moine, s'il avoue, doit être puni pour l'un de ces trois délits (d'après sa propre confession); ou (bien dans le

lit, sous la même couverture et le même manteau, mais on ne dit pas en autant de termes qu'ils péchaient contre le premier commandement. Tout cela cependant ne suffit pas pour obscurcir le sens très clair de l'expression « souiller les familles ». On est bien obligé d'admettre que la communauté, d'après les circonstances, mesurait avec deux mesures. Elle s'est d'ailleurs mise à découvert elle-même, en mettant dans la bouche du moine débauché les paroles qu'on lit dans le texte de l'article. — Dans *C* et *M* les articles 12 et 13 sont intervertis.

cas où il n'avouerait pas) il doit être condamné d'après la gravité du délit (rangé sous l'une des trois catégories énumérées) * dont la femme digne de foi l'a accusé [1]. Ceci est un 87
cas indéterminé.

2. Si l'endroit est ouvert, et non propre au but, mais tel qu'on peut y parler à une femme en termes voluptueux, et si un moine se met à un tel endroit, seul avec une femme, et s'il y est vu par une femme laïque digne de foi, qui l'accuse d'une action qui entraîne ou bien l'exclusion temporaire, ou bien une pénitence, alors ce moine, s'il avoue, doit être condamné pour l'une ou l'autre de ces deux actions ; ou bien (s'il n'avoue pas), il doit être condamné pour (l'une ou l'autre) action dont la femme digne de foi l'accuse. Ceci aussi est un cas indéterminé.

Les deux cas indéterminés, vénérables frères, sont épuisés. Je vous demande par conséquent, etc.

6. — Actions punies de confiscation.

Maintenant, vénérables frères, nous allons traiter des trente actions punies de confiscation.

1. Quand un vêtement vient d'être terminé [1], le moine, quand il a pris Kaṭhina, ne peut garder un vêtement superflu que pendant dix jours au plus ; s'il dépasse ce terme, il est puni de confiscation [2].

1. *C.* s'écarte un peu, mais le contenu de l'article y est tellement confus, que nous devons probablement admettre des erreurs de traduction, soit en chinois, soit en anglais.

1. Le texte porte : niṭṭhitactvarasmiṁ, tandis que nous suivons les commentateurs, en traduisant comme si on lisait : niṭṭhite ctvarasmiṁ. On peut se demander si l'on a le droit de traduire ainsi ; si l'on suit l'habitude d'expression générale aux langues de l'Inde, on ne peut traduire autrement que : « Quant un Kaṭhina, où un vêtement a été terminé, a été pris par un moine. »

2. Cet article est la modification d'une disposition plus ancienne qui con-

2. Quand un vêtement est terminé, et qu'un moine a pris Kaṭhina, si alors le moine dépose ses trois vêtements d'uniforme, ne fût-ce que pour une nuit, sauf avec la permission du chapitre, il est puni de confiscation.

3. Quand un vêtement est terminé, et qu'un moine a pris Kaṭhina, si alors ce moine reçoit de l'étoffe pour un vêtement, en dehors de l'époque réglementaire, il peut, s'il le veut, l'accepter, et s'en faire faire immédiatement un vêtement ; s'il n'a pas reçu assez d'étoffe (pour un vêtement complet) il peut la garder pendant un mois au plus, dans l'espérance qu'on complètera ce qui manque ; s'il garde l'étoffe plus longtemps, même dans cette espérance, il est puni, etc.

4. Si un moine fait laver, teindre ou battre un vieux vêtement par une religieuse qui ne lui est pas apparentée, il est puni, etc.

88 *5. Si un moine reçoit un vêtement des mains d'une religieuse qui ne lui est pas apparentée, à moins que ce ne soit en échange, il est puni, etc. [1].

6. Si un moine demande un vêtement à un bourgeois ou à une bourgeoise qui ne lui sont pas apparentés, sauf lors d'une occasion convenable, il est puni de confiscation. On doit entendre par occasion convenable le cas où il aurait perdu son vêtement, ou qu'on le lui aurait volé.

7. Si une personne, bourgeois ou bourgeoise, qui ne lui est pas apparentée, offre à un moine une grande quantité de vêtements, le moine n'en peut choisir que deux pièces, un vêtement de dessus et un de dessous [2]. S'il en choisit davantage, il est puni, etc.

8. Si, pour venir en aide à un moine, une personne, bour-

tient simplement ceci : « Si un moine porte un vêtement superflu, il est puni de confiscation. » *Sutta-V.* I, p. 195.

1. Dans *C.* les articles 4 et 5 sont intervertis.

2. La traduction anglaise de *C* donne ici : « juste ce qu'il faut pour compenser ce qu'il a perdu, » mais il semble qu'il y ait là une erreur, *M* était d'accord avec la rédaction en pâli.

geois ou bourgeoise, qui n'est est pas de sa parenté, organise une quête dans le but exprimé d'acheter, avec l'argent ainsi réuni, un vêtement destiné à ce moine, et si alors le moine, sans invitation préalable, va voir cette personne, et fait connaître de quelle façon il voudrait que le vêtement fût fait, en disant : « Votre Seigneurie devrait acheter, avec l'argent réuni, tel ou tel vêtement à mon usage », abusant ainsi de la bienveillance (d'autrui), il est puni, etc.

9. Si, pour venir en aide à un moine, deux bourgeois ou bourgeoises, qui ne sont pas de sa parenté, organisent une quête, chacun de son côté, dans le but exprimé d'acheter, chacun de son côté, avec l'argent que chacun a réuni, un vêtement pour ce moine, et si alors ce moine, sans invitation préalable, va voir ces personnes, et fait connaître de quelle façon il voudrait que le vêtement fût fait, disant : « Les Messieurs (ou les Dames) devraient, en mettant ensemble l'argent qu'ils ont réuni chacun de son côté, acheter tel ou tel vêtement *, afin qu'ils puissent me couvrir ensemble 89
d'un seul vêtement [1], » abusant ainsi de la bienveillance (d'autrui), il est puni, etc.

10. Si, pour venir en aide à un moine, un roi, un grand du royaume, un brahmane ou un bourgeois, envoie, par un messager, de l'argent pour acheter un vêtement, avec l'ordre d'acheter, avec cet argent, un vêtement destiné à ce moine, et quand le messager, arrivé chez le moine, dit : « Révérend Père, on vous apporte ici de l'argent pour acheter un vêtement; veuillez l'accepter, Révérend Père », alors le moine doit dire au messager : « Nous n'acceptons pas cet argent, mon ami, mais nous voulons bien accepter un vêtement au moment requis, et dans une forme convenable. » Si le messager demande au moine : « Révérend Père, avez-vous un mandataire? » alors, moines, le

1. Sous-entendu : de qualité supérieure, au lieu de deux vêtements de qualité ordinaire.

moine, s'il a besoin d'un vêtement, doit indiquer un mandataire, soit un religieux, soit un laïque, en disant : « Cette personne, mon ami, est le mandataire des religieux ». Si alors le messager, ayant mis le mandataire au courant de l'affaire, revient chez le moine, pour lui dire : « Révérend Père, le mandataire indiqué par vous a été mis par moi au courant; veuillez, Révérend Père, vous adresser à lui ; au moment requis, il vous procurera le vêtement », qu'alors, moines, le moine, s'il a besoin du vêtement, se rende chez le mandataire, et l'avertisse deux ou trois fois, de cette manière : « J'ai besoin d'un vêtement, mon ami. » S'il obtient le vêtement après avoir averti deux ou trois fois, c'est bien ; sinon, qu'il avertisse silencieusement, quatre, cinq, six fois, tout au plus ; s'il obtient ainsi le vêtement, c'est bien. S'il ne réussit pas encore à l'obtenir, et s'il fait de nouvelles démarches jusqu'à ce qu'il l'obtienne, il est puni de confiscation. S'il n'obtient pas le vêtement, il doit s'adresser en personne à l'homme qui a donné l'argent pour le vêtement, ou bien envoyer un messager, qui dira : « L'argent que Votre Seigneurie a envoyé, afin qu'on achetât un vêtement pour ce moine, ne lui a été d'aucune utilité ; Votre Seigneurie devra prendre garde qu'elle ne perde pas cette somme. » Telle est la forme convenable en pareil cas.

90 * 11. Quand un moine se fait faire une couverture en y mêlant de la soie, il est puni, etc.

12. Quand un moine se fait faire une couverture en laine noire unie, il est puni, etc.

13. Quand un moine se fait faire une nouvelle couverture, on doit prendre une moitié de laine noire unie, un quart de laine blanche et un quart de laine brune. Si le moine la fait faire autrement, il est puni, etc.

14. Une nouvelle couverture qu'un moine s'est fait faire doit lui servir pendant six ans. Si, pendant ce délai, il se fait faire une nouvelle couverture sans permission du chapitre, qu'il se soit débarrassé ou non de l'ancienne, il est puni, etc.

15. Si un moine se fait faire une carpette pour s'asseoir, il doit pour l'enlaidir, découper dans une vieille carpette un morceau grand comme un carré d'un empan de mesure Sugata. S'il la fait faire autrement, il est puni, etc.

16. Quand un moine, pendant qu'il est en route, reçoit en aumône de la laine, il peut, s'il veut, l'accepter et la porter lui-même pendant 2 yojanas au plus, s'il n'y a personne autre pour la porter. S'il porte la charge plus loin, même dans le cas où un porteur est introuvable, il est puni, etc.

17. Quand un moine fait laver, teindre ou carder de la laine par une religieuse qui ne lui est pas apparentée, il est puni, etc.

18. Quand un moine accepte ou fait accepter pour lui de l'or ou de l'argent ou permet qu'on le garde pour lui, il est puni, etc.

19. Quand un moine s'occupe, d'une façon ou d'une autre, de l'emploi d'espèces monnayées, il est puni, etc.

20. Quand un moine s'occupe du commerce, d'une façon ou d'une autre, il est puni, etc.

21. Un pot à aumônes superflu peut être gardé pendant dix jours au plus; si ce terme est dépassé, on est puni, etc.

22. Si un moine, quand son pot à aumônes est réparé en moins de cinq endroits, s'en procure un nouveau, il est puni de confiscation *. Il doit déposer ce pot (nouveau) dans une 91
réunion des moines, et on lui donnera alors le pot le plus délabré qui se trouve dans la réunion, en disant : « Ce pot, frère, vous le garderez jusqu'à ce qu'il se casse. » Telle est la forme convenable dans ce cas.

23. Les remèdes que des moines malades peuvent prendre, comme du *ghee*, du beurre, de l'huile, du miel, et du sucre, peuvent être acceptés et gardés pendant une semaine au plus ; si ce délai est dépassé, on est puni, etc. [1].

1. Cet article est le 26e dans *C*, le 30e dans *M*.

24. Un mois avant la fin de l'été, un moine peut chercher à se procurer un manteau contre la pluie, et quinze jours avant cette date il peut le mettre. S'il se procure un manteau plus d'un mois avant cette date, et s'il commence à le mettre plus de quinze jours auparavant, il est puni, etc. [2].

25. Quand un moine, après avoir donné un habit à un autre, le lui ôte plus tard ou le lui fait ôter, par colère ou dépit, il est puni, etc.

26. Quand un moine demande pour lui-même du fil et s'en fait faire un vêtement chez un tisserand, il est, etc. [3].

27. Si, pour venir en aide à un moine, un bourgeois ou une bourgeoise, qui n'est pas de sa parenté, fait tisser un vêtement chez le tisserand, et si alors ce moine, sans invitation préalable, se rend chez ce tisserand, et lui fait savoir comment il voudrait que le vêtement fût fait, en disant : « Mon ami, le vêtement que vous tissez m'est destiné; faites-le long et large, solide, d'un tissu excellent, orné d'une belle bordure, élégamment dessiné et travaillé, alors nous vous donnerons quelque chose comme récompense spéciale » ; si le moine, après avoir ainsi parlé, donne une récompense spéciale, ne fût-ce qu'un seul repas reçu en aumône; il est puni, etc. [4].

92 * 28. Quand dix jours avant la pleine lune de Kârttika, un moine reçoit un vêtement auquel il ne s'attendait pas, il peut, s'il veut, l'accepter, et le garder jusqu'au moment de la distribution (habituelle) des vêtements. S'il le garde plus longtemps, il est puni, etc. [1].

29. Quand le moine, à la fin du temps de retraite qui tombe le jour de la pleine lune de Kârttika, se rend dans la solitude, pour aller habiter des ermitages dangereux et exposés à des périls, il peut, s'il le veut, laisser à la maison un de ses

2. Dans *C* article 27, dans *M* 28.
3. Article 23 dans *C* et *M*.
4. Article 24 dans *C* et *M*.
1. Dans *M* c'est l'article 26.

trois vêtements, et, s'il a une raison valable, s'en séparer pour six jours au plus. S'il s'en sépare pendant un temps plus long, sans l'autorisation des frères, il est puni, etc.

30. Quand un moine, de propos délibéré, s'approprie un profit destiné à l'Église, il est puni, etc.

Ainsi, vénérables frères, sont épuisées les 30 actions qui entraînent la confiscation. Je vous demande donc, etc.

7. — Actions pour lesquelles il faut faire pénitence.

Maintenant, vénérables frères, nous allons traiter des 92 [2] actions pour lesquelles il faut faire pénitence.

1. Quand, de propos délibéré, on profère un mensonge, il faut faire pénitence.

2. Quand on tient des propos injurieux, il faut, etc.

3. Quand on dit du mal d'un moine, il faut, etc.

4. Quand un moine lit littéralement à une personne non consacrée le texte de la loi, il faut, etc. [3].

* 5. Quand un moine dort pendant plus de deux ou trois 93
nuits près d'une personne non consacrée, il faut, etc.

6. Quand un moine dort près d'une personne du sexe féminin, il faut, etc. [1].

7. Quand un moine adresse une allocution longue de plus de cinq ou six phrases en s'adressant à une personne du sexe féminin, sauf en présence d'un homme capable de comprendre ce qui se dit, il faut, etc. [2].

8. Quand un moine déclare à une personne non consacrée qu'il possède des facultés surhumaines, (même) si c'est la vérité, il doit, etc. [3].

2. La rédaction chinoise compte 90 articles ; dans *M*, il y en a 94 (*Mahâvyutpatti* 261).

3. Cet article est le 6e dans *C*, le 8e dans *M*.

1. Art. 5 et 6 sont 5 et 4 dans *C*, 54 et 65 dans *M*.

2. Art. 7 et 9 sont intervertis dans *C* et *M*.

3. Art. 6 dans *M*.

9. Quand un moine raconte à une personne non consacrée un péché grave d'un des frères, il doit, etc.

10. Quand un moine creuse la terre ou la fait creuser, il doit, etc. [4].

11. Celui qui endommage une plante ou une créature quelle qu'elle soit, doit, etc.

12. Celui qui accuse faussement et cause du chagrin, doit, etc. [5].

13. Celui qui excite au mécontentement et murmure, doit, etc.

14. Si un moine place ou fait placer en plein air un lit, une chaise, un matelas ou un coussin, objets qui sont la propriété de la communauté, et si, en s'en allant, il ne les enlève pas ou ne les fait pas enlever, ou s'éloigne sans saluer personne, il doit, etc.

15. Si un moine, à l'intérieur de la maison commune, fait son lit, ou le fait faire, et si, en s'en allant, il ne l'enlève pas, ou ne le fait pas enlever, ou s'éloigne sans saluer personne, il doit, etc.

16. Si un moine, à l'intérieur de la maison commune, fait son lit, après avoir, de propos délibéré, délogé un autre, qui occupait la même place, sans autre mobile que de faire partir celui qu'il gêne ainsi, il doit, etc.

17. Quand un moine, par colère ou dépit, jette ou fait jeter un autre hors de la maison commune, il doit, etc.

94 * 18. Si un moine, dans une chambrette de l'étage supérieur de la maison commune, se jette impétueusement sur un lit ou une chaise, dont les pieds ne sont pas solides (?) ou permet qu'un autre s'y jette, il doit, etc.

19. Un moine, qui se fait bâtir un grand couvent, dans un endroit où se trouve peu de bois [de construction], peut en faire venir, en quantité équivalente à deux ou trois

4. C'est l'art 73 dans *M*.

5. Les articles 12 et 13 sont intervertis dans *C* et *M*.

charges de bois de charpentes, assez pour les encadrements de la porte, la barre de fermeture et les fenêtres ; s'il en fait venir davantage, même dans un endroit où il y a peu de bois, il doit, etc.[1].

20. Si un moine arrose ou fait arroser de l'herbe ou de la terre avec de l'eau où se trouvent des animalcules, il doit, etc.

21. Si un moine, sans permission, adresse une allocution spirituelle aux religieuses, il doit, etc.

22. Si un moine, même avec permission, prononce l'allocution après le coucher du soleil, il doit, etc.

23. Quand un moine se rend à une demeure de religieuses pour leur adresser une allocution spirituelle, à moins d'une occasion exceptionnelle, il doit, etc. Par « occasion exceptionnelle, » on entend dans ce cas : quand une religieuse est malade [2].

24. Quand un moine soutient que c'est dans un but personnel que des frères adressent des allocutions spirituelles aux religieuses, il doit, etc.

25. Quand un moine donne un vêtement à une religieuse qui ne lui est pas apparentée, sauf en cas d'échange, il doit faire pénitence.

26. Quand un moine coud un vêtement on le fait coudre pour une religieuse qui ne lui est pas apparentée, il doit, etc.

* 27. Quand un moine fait un arrangement avec une reli- 95
gieuse, pour aller avec elle le même chemin, ne fût-ce que jusqu'au village le plus voisin, sauf dans une occasion

1. Le commentaire historique du *Sutta-V.* II, p. 47, revient à ceci qu'un certain moine Channa fit couvrir et récrépir plusieurs fois de suite un couvent déjà achevé qu'on avait construit pour lui, de telle façon que le bâtiment perdit l'équilibre et croula. *C* dit, d'après Beal : « Quand un moine fait ou fait faire, pour un bâtiment dépendant d'un grand couvent, une porte, une fenêtre ou des ajustements servant d'ornementation, il peut employer une quantité de bois taillé équivalente à deux ou trois charges ; s'il y en a davantage, il doit, etc. ». Les articles 19 et 20 sont intervertis dans *M*.

2. Cet article manque dans *C* et *M*.

exceptionnelle, il doit, etc. Par occasion exceptionnelle on entend dans le cas donné : quand le chemin ne peut être parcouru qu'en société, à cause de l'insécurité et du danger universellement connus.

28. Quand un moine fait un arrangement avec une religieuse, pour s'embarquer avec elle dans un même bateau, pour descendre ou remonter une rivière, sauf dans le cas où ils ne feraient que la traverser, il doit, etc. [1].

29. Quand un moine mange, de propos délibéré, des mets qui lui ont été procurés par une religieuse, sauf en cas d'intention expresse du généreux donateur, il doit, etc. [2].

30. Quand un moine s'assied dans la solitude à côté d'une religieuse, il doit, etc. [3].

31. Un moine qui n'est pas malade, peut prendre un seul repas dans un endroit où l'on distribue (journellement) de la nourriture ; s'il en prend davantage, il doit, etc.

32. Celui qui prend part à un repas en grande compagnie, sauf lors d'une occasion convenable, doit, etc. Par occasion convenable on comprend dans le cas donné : lors d'une maladie, lors de la distribution et de la confection des vêtements, en voyage, à bord d'un vaisseau, lors d'une occasion exceptionnelle, lors d'un repas offert aux Çramaṇas [4].

33. Quand on assiste à plusieurs repas, l'un après l'autre, sauf lors d'une occasion convenable, on doit, etc. Par « occa-
96 sion convenable » * on entend dans ce cas : lors d'une maladie, lors de la distribution et de la confection des vêtements [1].

1. Cet article est le 27e dans *M*.

2. Cet article est le 30e dans *M*.

3. Pour ceci *M* a deux articles, 218 et 29, qui reviennent au même; dans *C* c'est le 26e article.

4. Dans *M* et *C* cet article est le 36e; chez Beal, ou dans le texte qu'il a suivi, il y a une faute : il dit : « s'éloigner d'un repas », au lieu de « prendre part ». L'article suivant de *P* répond à 32 dans *C*, 33 dans *M*. — Le repas offert aux Çramaṇas (*çramaṇa-bhakta*) est une imitation du *brâhmaṇa-bhojana*, le régal offert aux brahmanes.

1. Dans *M*. cet art. est le 31e, dans *C*. le 32e.

34. Quand quelqu'un régale un moine qui vient chez lui de gâteaux ou de gruau, le moine peut, s'il le veut, accepter deux ou trois assiettées pleines ; s'il en accepte davantage, il doit, etc. Ces deux ou trois assiettées pleines, il doit les rapporter chez lui, et les partager avec les frères. Telle est la forme convenable [2].

35. Quand un moine, après avoir mangé, accepte de la nourriture cuite ou bouillie, qui ne serait pas un restant, il doit, etc.

36. Quand un moine en invite un autre, qui a déjà mangé, à prendre de la nourriture cuite ou bouillie, qui ne serait pas un restant, en disant : « Viens, frère, mange ! » de propos délibéré, et dans un but quelconque, il doit, etc.

37. Le moine qui mange en dehors des heures prescrites, doit, etc.

38. Le moine qui mange des mets qu'il a gardés (de la veille) doit, etc.

39. Quand un moine, qui n'est pas malade, demande pour lui-même des friandises comme du *ghee*, du beurre, de l'huile, du miel, du sucre, du poisson, de la viande, du lait, du lait caillé, et les mange, il doit, etc. [3].

40. Quand un moine introduit dans sa bouche en guise de nourriture une chose qui ne lui a pas été donnée en aumône, sauf de l'eau et une brosse à dents, il doit, etc.

41. Le moine qui, de sa propre main, procure de la nourriture cuite ou bouillie à un gymnosophiste (ou moine Jaina vivant nu), ou à un moine errant (brahmanique), ou à une religieuse errante, doit, etc.

42. Si un moine dit à un autre « Viens cher frère, allons au village ou à la ville, pour mendier notre nourriture » ; et si alors, * qu'il lui ait procuré ou non l'occasion de recevoir 97
quelque chose en aumône, il le renvoie, sans alléguer d'autre

2. Art. 33-35 de *M*=*P* 34-36.

3. Dans *C* et *M* les art. 39 et 40 sont intervertis.

raison que celle-ci : « Allez-vous-en, cher frère ; cela ne me plaît pas, de causer ou de m'asseoir en votre compagnie ; il m'est plus agréable de causer ou de m'asseoir seul, » il doit, etc. [1].

43. Quand un moine prend place d'une façon indiscrète dans une maison où les gens sont en train de prendre leur repas, il doit, etc. [2]

44. Quand un moine s'assied avec une femme dans la solitude, dans un endroit couvert, il doit, etc. [3].

45. Quand un moine assiste comme invité à un repas commun, et, sans prendre congé d'un des frères présents, se met à aller de porte en porte, avant ou après l'heure de midi, sauf lors d'une occasion convenable, il doit, etc. On entend par occasion convenable dans le cas donné : l'époque où des vêtements sont distribués et confectionnés [4].

47. Un moine, qui n'est pas malade, peut accepter une invitation à dîner pour l'espace de quatre mois ; s'il dépasse ce terme, sauf en cas d'une invitation renouvelée ou perpétuelle, il doit, etc. [5].

1. Dans *C* art. 46 et 42 sont intervertis ; 42 manque dans *M*. Selon *Sutta-V.* II, p. 93 la cause qui fait que l'un des deux moines renvoie l'autre, est que le premier voudrait plaisanter, folâtrer et faire des choses indécentes avec une femme. C'est un trait caractéristique de la chaste imagination de ces saints terrestres, qu'ils pensent perpétuellement à des femmes, et toujours en y associant les idées les plus inconvenantes.

2. Dans *M* cet article est divisé en deux, 47 et 43, qui reviennent au même. Nous avons déjà parlé de l'interprétation erronée qu'on a donnée de cet article, plus haut, p. 9.

3. On dirait que cet art. eût dû rendre superflu l'art. 30. Cela aussi est caractéristique.

4. Dans *M* art. 51, dans *C* 42.

5. Les prescriptions de cet article se contredisent. *C* est encore un peu moins clair ; par prudence nous reproduisons la version anglaise, sans la traduire : « If a Bikshu (l. Bhikshu) be asked to receive such things as are allowed during time of sickness, extending over a period of four months, he may accept the invitation for this period, even though he be at the time in good health, but if he exceeds such a term, except there be a perpetual invitation, or a new invitation, or a partial invitation, or a general invitation, it

48. Quand un moine va regarder une armée en marche, sauf pour une raison valable, il doit, etc.

49. Mais, si ce moine a quelque raison pour se rendre à l'armée, * il peut se rendre dans le camp pendant deux ou 98
trois nuits ; s'il reste plus longtemps, il doit, etc.

50. Quand un moine qui passe deux ou trois nuits dans le camp, va regarder la marche au combat, les avant-postes, la mise en ordre de bataille ou l'inspection des troupes, il doit, etc. [1].

51. Celui qui prend des boissons fortes ou du vin, doit, etc. [2].

52. Celui qui pousse quelqu'un du doigt, doit, etc.

53. Celui qui fait des plaisanteries dans l'eau, doit, etc.

54. Celui qui se conduit d'une façon irrespectueuse, doit, etc.

55. Quand un moine veut faire peur à un autre, il doit, etc.

56. Quand un moine, sans être malade, désirant se chauffer, fait ou fait faire du feu, sauf pour une raison valable, il doit, etc.

57. Quand un moine se baigne plus d'une fois dans les quinze jours, sauf en dehors du temps fixé, il doit, etc. Par le temps fixé, on entend, dans le cas donné, les deux mois et demi de chaleur, c'est-à-dire le mois et demi qui précèdent la fin de l'été, et le premier mois de la saison des pluies, puis quand il se sent échauffé, quand il est malade, quand il a un travail à exécuter, en voyage, dans une averse.

58. En recevant un vêtement nouveau, le moine doit employer un des trois moyens pour l'enlaidir : de l'indigo, de

is *pachittiyâ*. » On devrait conclure de cet article, qu'un moine, même en bonne santé, peut manger des choses qui ne sont permises qu'aux malades, pourvu qu'il soit invité à en manger.

1. Articles 48-50 correspondent à 45-47 dans *M* ; chez Beal, 49 manque par hasard.

2. Article 79 dans *M*.

la boue, ou de la suie. S'il met un vêtement nouveau sans l'avoir préalablement enlaidi, il doit, etc.

59. Quand un moine, après avoir lui-même destiné un vêtement à un moine, une religieuse, une religieuse postulante, un novice-homme, une novice-femme, en fait usage sans avoir révoqué [4] expressément (son intention), il doit, etc.

99 * 60. Quand un moine cache ou fait cacher le pot à aumônes, le vêtement, la carpette, l'étui à aiguilles, ou la ceinture d'un autre moine, ne fût-ce que par manière de plaisanterie, il doit, etc. [1].

61. Le moine qui, de propos délibéré, tue un animal, doit etc.

62. Le moine qui, de propos délibéré, emploie de l'eau où sont des animalcules, doit, etc.

63. Le moine qui, de propos délibéré, agite de nouveau une question légalement vidée, doit, etc.

64. Le moine qui, de propos délibéré, tient cachée une faute grave d'un des frères, doit, etc.

65. Le moine qui, de propos délibéré, consacre comme religieux un individu au-dessous de vingt ans, la personne ainsi consacré, et les frères qui prennent part à la cérémonie, méritent tous d'être blâmés : c'est là la pénitence à appliquer dans le cas donné.

66. Quand un moine, sachant à qui il a affaire, fait un arrangement avec une bande de voleurs pour voyager avec eux, ne fût-ce que jusqu'au village le plus prochain, il doit, etc.

67. Quand un moine fait un arrangement avec une femme et voyage avec elle, ne fût-ce que jusqu'au village le plus prochain, il doit, etc.

4. Ou : sans rétractation. La signification indiquée de *paccuddhâra* dans le texte, sanscr. *pratyuddhâra*, est prouvée par le rapprochement avec *chanda-pratyuddhâra*, leçon de *M.* pour *punakammâya ukkoṭeyya* dans art. 63.

1. Aux articles 51-60 correspondent dans *M* 79, 63, 64, 78, 66, 52, 60, 58, 68, 67; dans *C* 51, 53, 52, 54, 55, 57, 56, 60, 59, 68.

68. Quand un moine parle ainsi : « Je comprends la Loi, proclamée par le Seigneur, de telle façon, que les actions que le Seigneur a qualifiées d'empêchements (pour la délivrance), ne sont pas susceptibles d'être des empêchements pour celui qui les commet » ; alors ce moine doit être ainsi admonesté par les frères : « Ne dis pas cela. vénérable frère, ne blasphème pas le Seigneur ; il n'est pas bon de blasphémer le Seigneur. En effet, le Seigneur ne parlerait pas ainsi ; plus d'une fois, cher frère, le Seigneur a déclaré quels sont les empêchements, et ces actions * sont bien réellement sus- 100
ceptibles d'être des empêchements pour celui qui les commet. » Quand le moine, ainsi admonesté par les frères, persiste, etc. (*comme dans l'art. 10 du titre IV*).

69. Quand un moine, de propos délibéré, mange, demeure et dort en compagnie d'un autre moine, qui soutient de telles doctrines, tandis que le coupable n'a pas montré de repentir, ni rétracté ses opinions, il doit, etc.

70. De même, quand un moine-postulant parle ainsi (*etc., comme art.* 68). Et quand ce moine-postulant, ainsi réprimandé, persiste dans ses opinions, ceux-ci doivent lui dire : « A l'avenir, monsieur le postulant, vous ne devez plus soutenir que le Seigneur est votre Maître ; vous perdez également le privilège, que possèdent les autres moines postulants, de dormir pendant deux ou trois nuits chez les frères ; allez vous en, et puis, disparaissez [1]. » Le religieux qui, de propos délibéré, parle à quelqu'un qui a été chassé de la sorte, ou le reçoit comme disciple, ou bien mange ou dort avec lui, doit, etc. [2].

71. Quand un frère, invité par les frères à accomplir les devoirs religieux de la communauté, parle ainsi : « Je ne

1. Au fond, il y a dans le texte une expression qui correspond à notre « crève ». *Vinassa*, sanscr. *vinaçya*, est évidemment un impératif, et non un participe, comme le semblent croire les traducteurs.

2. Art. 61-70 = 61, 41, 53, 65, 72, 71, 65, 83, 56, 57 dans *M* ; 61, 62, 64, — ?, 65, 63, 66, 68, 69, 70 dans *C*.

puis accepter cet article du règlement, tant que je n'aurai pas consulté un autre moine habile, profondément versé dans la Discipline », il doit, etc. Un moine qui pratique, moines, doit apprendre, se renseigner, demander des explications. Telle est, dans le cas donné, la forme convenable.

72. Quand un moine, lors de la récitation du Prâtimoksha, parle ainsi : « A quoi bon la récitation de pareils détails de discipline, secondaires et très secondaires, qui ne font que causer une impression désagréable, que gêner, que vexer? »,
101 * c'est un outrage fait aux règles de la discipline, et il doit, etc.

73. Quand un moine, lors de la récitation semi-mensuelle du Prâtimoksha, parle ainsi : « Je sais déjà d'avance quel article du règlement on va réciter », et quand les autres remarquent que, pendant la récitation du règlement il s'est déjà assis deux ou trois fois, ou même plus souvent [1], et que par conséquent il persiste dans sa conduite inintelligente, on doit le condamner d'après la loi, comme coupable de la transgression qu'il a commise dans le cas donné, et on doit en outre déclarer qu'il est un sot, en ces termes : « Vous n'y gagnez rien, vénérable seigneur; ce sera à votre détriment, si, pendant la récitation du Prâtimoksha, vous n'écoutez pas avec l'attention convenable ». C'est là le châtiment d'une sotte conduite.

74. Quand un moine, par colère et par dépit, donne à un autre un coup, il doit, etc.

75. Quand un moine, par colère et par dépit, lève contre un autre le poing fermé, en manière de menace, il doit, etc.

76. Quand un moine, sans fondement, accuse un autre

1. On s'attendrait à ce que le texte portât : « qu'il a déjà dit deux ou trois fois la même chose », mais le terme employé (*nisinnapubbam*) ne permet pas cette traduction. La version anglaise de *C* ne donne aucune lumière, étant du pur galimatias. L'article manque dans *M*, peut-être parce qu'il était inintelligible.

d'une action qui a pour conséquence l'exclusion de la communauté, il doit, etc.

77. Quand un moine met un autre moine dans un état d'âme désagréable, sans autre but que de lui faire passer quelques mauvais moments, il doit, etc.

78. Quand un moine écoute en cachette des frères qui se disputent, qui se querellent et qui s'injurient, dans le seul but d'écouter ce qu'ils disent, il doit, etc.

79. Quand un moine, après avoir d'abord émis un vote favorable pour une décision légale, * murmure plus tard, il 102
doit, etc.

80. Quand un moine, pendant que le chapitre délibère sur la décision à prendre dans une affaire, sans émettre son vote, se lève de sa place et s'en va, il doit, etc. [1].

81. Quand un moine, après qu'une réunion plénière a, d'un vote unanime, accordé un habit à quelqu'un, se met plus tard à murmurer, et dit : « Les membres du chapitre donnent aux profits accordés au clergé une destination selon la faveur personnelle dont une personne jouit auprès d'eux », il doit, etc.

82. Le moine, qui, de propos délibéré, destine à une personne particulière un profit appartenant au clergé, doit, etc. [2].

83. Le moine qui franchit le seuil de pierre [3] d'un roi, d'une tête couronnée, au moment où le roi n'est pas encore sorti, et où les insignes royaux n'ont pas encore été apportés dehors, sans expérience (?) antérieure, doit, etc. [4].

1. Art. 71-80 correspondent à 75, 10, —, 48, 49, 69, 62, 76, 63, 77 de *M*; à 71, 72, 73, 78, 79, 80, —, 77, 76, 75 de *C*.

2. Art. 81 est le 74e de *C*; 82 manque; les deux articles manquent dans *M*.

3. Littéralement un terme ou une barre de fermeture en pierre.

4. Dans cette traduction il y a plusieurs détails douteux. D'après l'explication de *Sutta-V.* II, p. 157, l'article contient une défense faite à un moine, de franchir le seuil de la chambre à coucher du roi, tant que le prince est au lit avec sa femme. Ceci est inadmissible, d'abord parce que les mots du texte ne permettent pas cette interprétation, ensuite parce que c'est absurde. Probablement on veut dire qu'un moine ne doit se présenter au palais qu'au

84. Quand un moine ramasse ou fait ramasser nn bijou ou quelque autre objet précieux, à moins que ce ne soit dans la cour du couvent ou à l'intérieur de la maison commune, il doit, etc. S'il ramasse ou fait ramasser un bijou ou quelque autre objet précieux dans la cour du couvent ou à l'intérieur de la maison commune, il doit le garder, afin que le propriétaire puisse venir le reprendre. Telle est, dans le cas donné, la forme convenable.

103 *85. Le moine qui, sans saluer un frère présent, se rend au village à une heure indue, sauf pour une raison absolument nécessaire, doit, etc.

86. Quand un moine se fait faire un étui à aiguilles, en os, en ivoire ou en corne, on casse l'étui en guise de punition.

87. Quand un moine se fait faire un lit de repos neuf ou une chaise neuve, les pieds doivent avoir une hauteur de huit pouces de mesure Sugata, sans tenir compte de la terminaison pointue en bas. Quand cette longueur est dépassée, on coupe un morceau, en guise de punition.

88. Quand un moine fait bourrer de duvet, de coton un lit de repos ou une chaise, on arrache le duvet en guise de punition.

89. Une carpette qu'un moine se fait faire, doit avoir la mesure prescrite. Les mesures sont : en longueur, 2 empans de mesure-Sugata ; en largeur 1 empan et demi ; le rebord, 1 empan. Si la carpette est trop grande, on en coupe un morceau.

90. Un vêtement pour couvrir une maladie de la peau, qu'un moine se fait faire, doit avoir la mesure prescrite. Les

moment où le roi donne audience publique au parvis. Nous suivons la leçon *anihataratanake;* pour le sens de *niharati*, comp. *Culla-V.* 8, 1. Dans la forme la plus ancienne, l'art. ne contenait probablement qu'une défense faite aux ascètes de se présenter à une cour luxueuse quand ce n'est pas absolument nécessaire. Ce qui est certain, c'est que tous les mots placés dans le texte entre *muddhâvasittassa* et *indakhîlaṃ* sont interpolés, car, c'est contraire à l'usage constamment observé en prose, de séparer ainsi le mot régi du mot régissant.

dimensions sont : longueur, 4 empans de mesure-Sugata ; largeur, 2 empans. Si le vêtement est fait plus grand que ces dimensions, il faut en couper un morceau, en guise de punition.

91. Un manteau contre la pluie qu'un moine se fait faire, doit avoir la mesure prescrite. Les dimensions sont : longueur, 6 empans de mesure-Sugata; largeur, 2 empans et demi de mesure-Sugata [1]. Si le manteau est fait plus grand que ces dimensions, on en coupe un morceau, en guise de punition.

92. Quand un moine se fait faire un vêtement qui a les mêmes dimensions que le vêtement d'un Sugata, ou des dimensions plus grandes, on en coupe un morceau, en guise de punition. Les dimensions du manteau de prophète d'un Sugata sont : longueur, 9 empans de mesure Sugata ; largeur, 6 empans [2].

* Ainsi, vénérables frères, sont énumérées les 92 actions 104
pour lesquelles il faut faire pénitence. Je vous demande, etc.

8. — Actions qu'il faut confesser.

Maintenant, vénérables frères, on va traiter des quatre actions qu'il faut confesser.

1. Quand un moine accepte personnellement, de la main d'une religieuse, qui ne lui est pas apparentée, et qui vient d'entrer, de la nourriture cuite ou bouillie, et la mange, il doit confesser sa faute, en disant : « Vénérables frères, j'ai commis une action blâmable, inconvenante, qui doit être confessée ; je reconnais ma faute. »

1. Si l'empan de mesure-Sugata = 4 1/2 pieds de mesure anglaise, ou bien 7 pieds, comme disent les Singhalais (voir plus haut p. 47), un manteau contre la pluie aurait une longueur de 27 ou de 36 pieds. Inutile d'insister.

2. Art. 85-92 = 82, 59, 80, 84, 85, 86, 87, 89, 88, 90 dans *M*; 81, 82, 83, 86, 84, 85, 87, 88, 89, 90 dans *C*.

2. Quand des moines sont invités à dîner chez une famille et qu'il se trouve là une religieuse qui prend des airs comme si elle avait des ordres à donner, en criant : « Donnez par-ici de la soupe ; donnez par-là du riz, » les moines doivent chasser cette religieuse, en disant : « Eloignez-vous, sœur, jusqu'à ce que les frères aient fini de manger. » Si aucun des moines présents n'a pris la parole pour chasser cette religieuse, tous doivent avouer leur faute, en disant : « Vénérables frères, nous avons commis une action blâmable, inconvenante, qui doit être confessée ; nous reconnaissons notre faute. »

3. Quand un moine, se trouvant dans une famille bien élevée, accepte de sa propre main et mange de la nourriture cuite ou bouillie, sans invitation préalable et sans être malade, il doit, etc.

4. Quand un moine qui habite, dans le désert, un ermitage peu sûr et dangereux, accepte de sa propre main et mange de la nourriture cuite ou bouillie dont il n'a eu aucune expérience antérieure, quand il n'est pas malade, il doit, etc.

Ainsi sont énumérées, vénérables frères, les 4 actions qui doivent être confessées. Je vous demande donc, etc.

9. — Ce qui se rapporte a une bonne éducation.

105 * Maintenant, vénérables frères, on va traiter des actions [1] qui ont rapport à une bonne éducation.

Il faut considérer ceci comme une règle de bonne éducation [2] :

1. Avoir bien soin que le vêtement de dessous soit de tout côté mis proprement.

1. Le nombre des art. n'est pas indiqué : il est de 75 dans *P*, 100 dans *C*, 107 dans *M*.

2. On répète ces mots pour chaque article ; pour abréger, nous les laissons de côté dans la suite.

2. Avoir bien soin que les vêtements de dessus soient partout mis proprement.

3. Entrer dans une maison bien habillé.

4. S'asseoir dans une maison bien habillé.

5. Entrer dans une maison avec précaution [3].

6. S'asseoir dans une maison avec précaution.

7. Entrer dans une maison le regard baissé.

8. S'asseoir dans une maison le regard baissé [4].

9. Ne pas entrer dans une maison le regard (fièrement) dirigé en haut.

10. Ne pas s'asseoir dans une maison le regard (fièrement) dirigé vers le haut [5].

11. Ne pas entrer dans une maison en riant à gorge déployée.

12. Ne pas s'asseoir dans une maison en riant à gorge déployée [6].

13. Entrer dans une maison en faisant peu de bruit.

* 14. S'asseoir dans une maison en faisant peu de bruit. 106

15. Ne pas entrer dans une maison en balançant le corps.

16. Ne pas s'asseoir dans une maison en balançant le corps.

17. Ne pas entrer dans une maison en balançant les bras.

3. Ou : bien couvert (de manière à ne découvrir aucune partie du corps qui doit rester couverte). Beal a : « Not to enter a layman's house with the robes gathered round the neck »; ce galimatias veut probablement dire : que le corps doit être couvert jusqu'au cou.

4. Articles 7 et 8 de *C* = 23 et 24 de *P*.

5. Beal traduit ces deux articles : « Not to enter a layman's house in a bouncing manner. Not to sit down in a layman's house in the same manner. » On ne voit pas bien comment on peut s'asseoir « in a bouncing manner. » On peut supposer que le traducteur chinois n'a pas compris qu'*utkshipta* signifie « lancé en haut, dirigé vers le haut », ou bien que le traducteur anglais n'a pas rendu le sens de *C*. *C* peut aussi avoir voulu rendre *anatikshiptakena*, correspondant à *anatikshiptacakshus* de *Lalit. V.*, II, p. 186. L'auteur de *Sutta-V.*, II, p. 186, doit avoir eu sous les yeux un passage identique, ou à peu près, ce qui ne l'a pas empêché de se méprendre, lui aussi, sur le sens d'*ukkhittakâya*.

6. Articles 24 et 25 de *C*. Les articles 13-20 correspondent aux articles 22, 23, 14-17, 20, 21, de *C*.

18. Ne pas s'asseoir dans une maison en balançant les bras.

19. Ne pas entrer dans une maison en balançant la tête.

20. Ne pas s'asseoir dans une maison en balançant la tête.

21. Ne pas entrer dans une maison les mains placées sur les côtes [1].

22. Ne pas s'asseoir dans une maison les mains placées sur les côtes.

23. Ne pas entrer dans une maison voilé.

24. Ne pas s'asseoir dans une maison voilé.

25. Ne pas entrer dans une maison accroupi.

26. Ne pas s'asseoir dans une maison en croisant les jambes (ou les bras).

27. Accepter la nourriture donnée avec une estime reconnaissante.

28. Accepter la nourriture donnée en ayant conscience (des dimensions) du pot à aumônes.

29. Accepter la nourriture donnée avec juste autant de sauce qu'il faut (et non davantage).

30. Accepter la nourriture donnée de manière qu'elle aille juste jusqu'au rebord du pot (sans le dépasser) [2].

31. Manger la nourriture donnée avec une estime reconnaissante.

32. Manger la nourriture donnée en ayant conscience (des dimensions) du pot à aumônes.

33. Manger la nourriture donnée telle qu'elle se trouve (régulièrement).

34. Manger la nourriture donnée avec juste autant de sauce qu'il faut.

35. Manger la nourriture donnée sans enlever d'abord quelque chose du tas (du milieu).

1. Cette traduction n'est pas certaine, et ne repose que sur l'autorité des commentateurs. Étymologiquement, l'expression employée dans le texte *nakkhambhakato* peut signifier difficilement autre chose que : « non pas raide comme un pieu. »

2. Les articles 21-30 sont dans *C* : 21, 22, 7, 8, —, —, 26, 27, 28, —.

36. Ne pas cacher sous le riz, la sauce ou les épices, dans l'espoir d'en obtenir davantage.

* 37. Ne pas demander pour soi-même de la sauce ou du 107
riz, ni les manger, à moins qu'on ne soit malade.

38. Ne pas regarder avec envie le pot d'autrui.

39. Ne pas prendre des bouchées trop grandes.

40. Façonner chaque bouchée de riz avec les doigts, de manière à en faire une petite boule [1].

41. Ne pas ouvrir la bouche avant d'avoir avalé la bouchée précédente.

42. Ne pas mettre toute la main dans la bouche en mangeant.

43. Ne pas parler avec la bouche pleine.

44. Ne pas manger de manière à jeter les bouchées dans la bouche.

45. Manger chaque bouchée de suite, sans s'arrêter.

46. Ne pas manger de manière à ce que la bouchée fasse saillie derrière les mâchoires.

47. Ne pas secouer les mains en mangeant.

48. Ne pas laisser tomber le riz en mangeant.

49. Ne pas tirer la langue en mangeant.

50. Ne pas claquer des lèvres en mangeant.

51. Ne pas lapper en mangeant.

52. Ne pas lécher les doigts en mangeant.

53. Ne pas lécher l'assiette en mangeant.

54. Ne pas lécher les lèvres en mangeant.

55. Ne pas prendre d'une main sale la cruche à eau.

56. Ne pas verser à l'intérieur de la maison l'eau mêlée de riz dans laquelle on vient de laver l'assiette [2].

57. Ne pas adresser un sermon à un homme qui tient un parasol à la main, à moins qu'il ne soit malade.

1. Articles 33-39 correspondent aux articles 30, 29, 31, 33, 32, 34, 36 de *C*; les articles 31, 32, 40 manquent ou ne sont pas nettement reconnaissables dans la version de Beal.

2. Articles 41-56 = dans *C*. 39, —, 38, 37, —, —, 45, 46, 44, 42, 43, —, —, —, 47, 48. Articles 49-51 de *C*. = 74, 75, 73 de *P*.

58. Ne pas adresser un sermon à un homme qui tient un bâton à la main, à moins, etc.

108 * 59. Ne pas adresser un sermon à un homme qui tient un couteau à la main, à moins, etc.

60. Ne pas adresser un sermon à un homme qui tient une arme à la main, à moins, etc.

61. Ne pas adresser un sermon à un homme chaussé de pantoufles, à moins, etc.

62. Ne pas adresser un sermon à un homme chaussé de sandales, à moins, etc.

63. Ne pas adresser un sermon à un homme assis sur un char (ou sur un animal servant de monture), à moins, etc.

64. Ne pas adresser un sermon à un homme couché dans son lit, à moins, etc.

65. Ne pas adresser un sermon à un homme assis les jambes croisées (ou : les bras croisés), à moins, etc.

66. Ne pas adresser un sermon à un homme qui a la tête ceinte d'un turban, à moins, etc.

67. Ne pas adresser un sermon à un homme qui a la tête voilée, à moins, etc.

68. Ne pas adresser, étant assis sur le sol, un sermon à un homme qui est assis sur une chaise, à moins, etc.

69. Ne pas adresser, étant assis sur une chaise basse, un sermon à un homme qui est assis sur une chaise plus haute, à moins, etc.

70. Ne pas adresser debout un sermon à un homme qui est assis, à moins, etc.

71. Ne pas adresser un sermon à un homme à la suite duquel on marche, à moins, etc.

72. Ne pas adresser un sermon à un homme qui est sur la grande route, quand on marche soi-même dans un sentier de côté (et : inégal), à moins, etc. [1].

1. Aux art. 57-72 correspondent dans *C* les art. 100, 96, 97, 99, 57-59, 87, —, 54, 55, 88, 89, 86, 90, 91.

73. Ne pas faire ses besoins ou faire de l'eau debout, à moins qu'on ne soit malade.

74. Ne pas faire ses besoins ou faire de l'eau ou cracher sur la verdure, à moins qu'on ne soit malade.

75. Ne pas faire ses besoins dans l'eau, ou faire de l'eau ou cracher dans l'eau, à moins qu'on ne soit malade.

* Ainsi, vénérables frères, sont énumérées les actions qui 109
ont rapport à une bonne éducation. Je vous demande donc, etc.

La rédaction chinoise de ce titre compte, comme nous l'avons dit, cent articles. Cette plus grande étendue n'est pas due à une plus grande richesse de prescriptions relatives à l'habillement, à la nourriture, etc., mais à l'adjonction d'une série d'articles (nos 60-85) tous relatifs au *decorum* qu'il faut observer à l'égard des lieux consacrés. Nous faisons suivre ici ces prescriptions pour ne rien omettre.

60. Ne pas demeurer à l'intérieur d'un temple, à moins que ce ne soit pour le surveiller.

61. Ne pas garder des objets précieux ou des espèces monnayées dans un temple, à moins que ce ne soit pour les surveiller.

62. Ne pas entrer dans un temple avec des souliers de cuir aux pieds.

63. Ne pas entrer dans un temple en tenant à la main des souliers de cuir.

64. Ne pas faire le tour d'un temple avec des souliers de cuir aux pieds.

65. Ne pas entrer dans un temple avec des bottes aux pieds.

66. Ne pas entrer dans un temple en tenant des bottes à la main.

67. Ne pas manger ni salir le sol sous un temple.

68. Ne pas aller le long d'un temple avec une bière portant un cadavre ou avec un cercueil.

69. Ne pas déposer une bière portant un cadavre ou un cercueil au pied d'un temple.

70. Ne pas brûler un cadavre sous un temple.

71. Ne pas brûler un cadavre devant un temple.

72. Ne pas porter un cadavre autour d'un temple, ni le brûler devant l'une des quatre façades de l'édifice, de manière que l'odeur puisse y pénétrer.

73. N'admettre les vêtements ou le lit d'un mort sous un temple, qu'après les avoir préalablement purifiés et encensés d'une manière convenable.

74. Ne pas faire ses besoins au pied d'un temple.

75. Ne pas faire ses besoins en tournant le visage vers un temple.

76. Ne pas faire ses besoins devant l'une des quatre façades d'un temple, de manière que l'odeur puisse y pénétrer.

110 * 77. Ne pas entrer dans un *water-closet* en portant une statue de Buddha.

78. Ne pas se nettoyer les dents sous un temple.

79. Ne pas se nettoyer les dents le visage tourné vers un temple.

80. Ne pas se nettoyer les dents devant l'une des quatre façades d'un temple.

81. Ne pas cracher sous un temple.

82. Ne pas cracher en passant devant une des quatre façades d'un temple.

84. Ne pas s'accroupir tourné vers un temple.

85. Ne pas placer une statue de Buddha dans une chambre plus basse que celle où l'on demeure soi-même.

En dehors de cette série d'articles, il y en a trois autres, qui manquent dans le texte pâli. Dans ces trois articles (nos 93-95) on prescrit : de ne pas tenir les mains jointes en marchant sur la voie publique ; de ne pas se tenir une branche d'arbre au-dessus de la tête, sauf pendant une grande chaleur ; de ne pas mettre le pot à aumônes dans un sac de toile, ni de le porter au bout d'un bâton, mais de le porter sur l'épaule, suspendu à une bande.

10. — Ce qui se rapporte a l'arrangement des différends.

Maintenant, vénérables frères, nous allons traiter des sept points qui se rapportent à l'arrangement des différends.

Afin d'arranger et de terminer des différends, on doit : 1. faire droit à quelqu'un après qu'il s'est présenté devant le tribunal; 2. faire droit après avoir rappelé (le fait commis ou le devoir de l'intimé); 3. faire droit sans erreur; 4. requérir (contre l'intimé); 5. recueillir les votes; 6. prononcer la sentence contre le coupable; 7. ne plus s'occuper de l'affaire[1].

* Ainsi, vénérables frères, sont épuisés les sept points 111
qui se rapportent à l'arrangement des différends. Je vous demande donc, etc. — Suit une courte énumération des titres traités, analogue à celle que nous avons vue à la fin du troisième titre.

11. — Le règlement des Religieuses.

Le Prâtimoksha des religieuses est conçu entièrement sur le même plan que celui des moines; il a le même nombre de

1. D'après les récits dans *Culla-V.* 4, 1-14, les sept points indiqués seraient autant de manières différentes de mettre fin à un procès. Il est au contraire évident que ce ne sont que les sept phases consécutives d'un seul et même procès. La preuve en est fournie par le *Culla-V.* lui-même, 1, 2 et 18; à *sammukhâ-vinaya, sati-vinaya* et *amûḷha-vinaya* correspondent *codetabbo, sâretabbo, âpattiṃ âropetabbo* (par une personne qui est *avyagra* = *amûḍha*). Alors vient la proposition de l'avocat, *in casu* l'orateur du chapitre, et cette proposition contient toujours une requête (contre l'accusé). Puis on fait voter l'assemblée, à la suite de quoi le frère-orateur prononce la sentence. — Dans *M* l'ordre des points diffère un peu, le n° 4, *pratijñâ-kâraka*, étant transporté à la fin; la cause de ce déplacement est facile à deviner : le terme peut aussi signifier « exécution d'une requête (formulée contre l'accusé) » et l'on a compris « exécution de la sentence ». — La suite des points dans *C* est encore différente : du reste, ou bien la rédaction chinoise est inintelligible, ou bien la version anglaise l'a rendue telle.

divisions ou de titres, et il est en grande partie identique [1]. Ceci s'applique surtout aux règles concernant la civilité et la juridiction ecclésiastique. Dans les autres titres divers articles ont subi les modifications qui résultaient de la nature du sujet. Quelques prescriptions ont dû être omises, pour des raisons faciles à concevoir; d'autres ont été ajoutées. Parfois, mais non toujours, on peut soupçonner les mobiles qui ont amené les rédacteurs du règlement à insérer tel ou tel article concernant spécialement les religieuses. La suite des articles, dans les deux règlements, montre de grandes différences, sans que la cause en soit facilement explicable. Le nombre des articles dans les textes diffère [2] : dans les uns, on cite
112 quatre péchés capitaux, dans les autres huit, * c'est-à-dire les mêmes qui se trouvent dans le règlement des moines, puis quatre autres. Voici le contenu de ces prescriptions jugées nécessaires aux religieuses.

1. Quand une religieuse, sensuelle, permet qu'un homme sensuel lui touche, ou tâte, ou saisisse, ou effleure, ou comprime le corps au-dessous de l'épaule, et au-dessus du genou, elle commet un péché capital, et est expulsée.

2. Quand une religieuse, de propos délibéré, évite soit de réprimander elle-même, soit de dénoncer à la communauté, une religieuse qui a commis un péché mortel, et que, plus tard, la coupable étant en vie, ou morte, ou expulsée, ou passée à une autre secte, elle dise : « Je savais bien ce que c'était que cette religieuse; mais, parce que c'était une sœur (dans la foi) je n'ai voulu ni la réprimander moi-même, ni la dénoncer à la communauté », elle commet, elle aussi, un péché mortel, etc.

1. Nous ne pouvons parler ici que de la rédaction en pâli, la seule qui nous soit accessible.

2. Chez Minayef *Prât.*, p. 94 et *Sutta-V.* II, p. 211 et ss., où les chiffres des péchés capitaux, actions punies d'exclusion temporaire, actions punies de confiscation, etc., sont respectivement IV, XVII, XXX, CLXVI, VIII, en tout 225 articles ; 307, en y ajoutant les 75 règles de civilité et les 7 points concernant la justice ; cf. Buddhaghosha, cité *Sutta-V.* II, p. 370.

3. Quand une religieuse suit un moine qui a été excommunié par le chapitre en réunion plénière, et à l'unanimité, d'après la loi, le droit et l'ordre du Maître, tandis qu'il reste indifférent et impénitent et est fui par les autres, alors les religieuses doivent lui parler ainsi : « Ce moine, vénérable sœur, a été excommunié par le chapitre, en réunion plénière et à l'unanimité, d'après la loi, le droit et l'ordre du Maître ; il reste indifférent, impénitent et il est fui par les autres ; ne le suivez pas, vénérable sœur. » Et si la religieuse, quand on lui parle ainsi, persiste, elle doit être exhortée trois fois à se repentir. Si, à la troisième exhortation, elle se repent, c'est bien ; sinon, elle commet, etc.

4. Quand une religieuse, sensuelle, permet qu'un homme sensuel lui prenne la main ou le bout de son manteau, ou lui parle longuement, ou si elle va à un rendez-vous, ou si elle permet qu'un homme lui rende visite, ou si elle s'assied en cachette auprès de lui ou lui * abandonne son corps, afin qu'il 113
commette de l'iniquité, elle commet un péché mortel, etc.

Ceci suffira, comme échantillon de l'ensemble, et prouvera, en même temps, que le règlement des religieuses correspond pour l'esprit, la tendance et la forme, à celui des moines. De même, les circonstances extérieures, qui, selon l'Écriture Sainte, ont donné lieu à la proclamation des prescriptions, sont absolument conformes aux événements qui ont donné lieu au Prâtimoksha des moines. La différence est seulement celle-ci, qu'au lieu de six moines, nous rencontrons toujours six religieuses, qui, animées toutes les six d'un zèle infatigable, commettent continuellement des délits plus ou moins graves, et réunissent ainsi des matériaux pour le Prâtimoksha. Également méritoire, quoique d'une façon indirecte, fut, à cet égard, la conduite d'une religieuse, nommée Nandâ la Laide, pour la distinguer d'une autre Nandâ, surnommée la Jolie. Ce qui frappe le plus, dans l'histoire de tous ces personnages, c'est que, en dehors d'un nombre considérable de peccadilles, ils commettent tranquillement des péchés

mortels, sans que cela ait pour eux des conséquences désagréables, et sans qu'ils en soient moins estimés. Les Six moines volent et tuent, les Six religieuses se prostituent, Nandâ la Laide enfreint les articles 2 et 3 que nous venons de traduire, et tous ces gens n'en restent pas moins dans la communauté [1]. Au premier abord on croirait que ces faits s'expliquent par une théorie d'après laquelle on pardonne son péché à qui pèche pour la première fois : mais cette théorie serait contraire aux paroles du règlement et des vœux monastiques [2].

Parfois, on serait tenté de croire que le règlement n'existait que pour la forme. C'est ainsi que nous lisons quelque part [3] que les Six moines commirent un jour un vol. Ils furent par suite dans un état d'âme désagréable, sentirent quelque chose qui ressemble à un remords, en pensant que le Seigneur avait prescrit une règle de discipline relative au
114 vol, et se demandèrent * s'ils n'avaient pas commis un péché capital [1]. On raconta la chose au Maître, qui déclara, dans la forme ordinaire : « Vous avez commis un péché capital, moines. » Ce fut tout.

Si l'on suppose que de tels récits sont historiques, il faudrait en conclure, que, déjà pendant la vie du fondateur de l'Ordre, le règlement avait la même force obligatoire que de nos jours, par exemple, les traités de la diplomatie européenne. Si l'on rejette ces récits comme des fictions, ils n'en gardent pas moins de la valeur, comme preuves irréfragables du degré de sérieux avec lequel la communauté considérait les prescriptions du Seigneur.

Le Prâtimoksha des religieuses a été composé après que celui des moines eut été rédigé, mais il n'y a pas lieu d'admettre qu'il ait été composé longtemps après celui-ci. Dans

1. *Sutta-V.* I, 56 et 72; II, p. 216 ss.
2. Voir plus haut, p. 32.
3. *Sutta-V.* I, p. 56.
1. La règle était donc déjà prescrite, et leur était connue.

l'une et dans l'autre collection il est question d'autres ordres religieux [1]. Un article qui prouve clairement que, du temps de la promulgation ou de la rédaction du règlement des filles de Çâkya, il y avait d'autres congrégations de femmes, est l'article 7 de la division concernant les actions qui ont pour conséquence l'exclusion temporaire [2], ainsi conçu :

« Quand une religieuse, sous l'empire du dépit ou de la colère, parle ainsi : « Je renonce au Buddha, je renonce au Dharma, je renonce au Saṅgha, je renonce à la doctrine ; les filles de Çâkya sont-elles donc les seules femmes ascètes ? il y a d'autres femmes ascètes, qui sont pudiques, ponctuelles, dociles ; chez celles-là je veux mener une vie de chasteté », alors elle doit être exhortée ainsi par les autres religieuses : « Ne dites pas cela, vénérable sœur, que vous renoncez au Buddha, que vous renoncez au Dharma, que vous renoncez au Saṅgha, etc. (*comme plus haut*) ; assez, vénérable sœur ; c'est une bonne doctrine que le Dharma, menez une vie de chasteté pour mettre fin à la misère. » Et quand cette religieuse, ainsi réprimandée par les sœurs, persiste, elle doit être exhortée trois fois à se convertir. * Si elle se repent à la 115
troisième exhortation, c'est bien ; sinon, elle se rend coupable d'une action qui a pour conséquence l'éloignement, l'exclusion temporaire de la communauté. »

12. — Punitions ecclésiastiques et moyens de coercition.

Les punitions ecclésiastiques et les moyens de coercition dont il est fréquemment question dans le règlement, se distinguent en général par une douceur particulière, bien que la sévérité varie d'après la nature du délit commis. On peut expliquer cette douceur en partie par l'esprit qui anime la Congrégation, mais elle est aussi la conséquence inévitable de

1. Voir plus haut, p. 96, titre Pâcittiya, article 41.
2. *Sutta-V.* II, p. 235 ; Minayef, p. 99.

l'impuissance où se trouve un ordre religieux d'infliger des châtiments draconiens quand il ne dispose pas du bras séculier. Là où le Bouddhisme est devenu une religion d'État, comme en Birmanie et au Siam, les infractions à la discipline ecclésiastique et les erreurs doctrinales sont fréquemment punies de mort par ordre du souverain [1].

La punition la plus sévère est l'exclusion irrévocable, qui est prononcée, ou doit l'être, à l'égard de celui ou de celle qui commet un des péchés capitaux ; dans un seul cas, un novice est chassé pour toujours [2]. De plus, tous les individus appartenant aux catégories qui ne sont pas autorisées à entrer dans la Congrégation et à prononcer des vœux solennels, sont irrévocablement exclus quand ils ont été admis par erreur ou par surprise. Cette punition est, au fond, la seule criminelle ; les autres ont un caractère correctionnel, ou sont des moyens de coercition.

Parmi les punitions correctionnelles, la première place appartient à l'exil. Elle est appliquée, au moins dans la légende, dans un cas où des moines mènent une vie scan-
116 daleuse, un cas comme celui * de l'article 13 du titre Saṅghâdisesa. En comparant cet article à l'explication historique [1] on arrive au résultat que l'exil et l'exclusion temporaire reviennent au même.

On peut mettre fin à l'exil quand le coupable fait preuve de repentir et quand, pendant un certain laps de temps, qui n'est pas déterminé avec précision, il ne commet pas de nouveaux délits. S'il refuse, au contraire, de s'amender,

1. Au commencement du XIXe siècle, les partisans d'une secte métaphysique qui n'admettait que l'Abhidharma, et rejetait les autres livres de l'Écriture Sainte comme une compilation de fables et d'allégories, furent mis à mort par ordre du roi : Hardy, *E. M.*, 331.

2. Titre Pâcittiya, art. 70 (plus haut, p. 100).

1. *Culla-V.* I, 13 et *Sutta-V.* I, p. 179. Strictement parlant, les deux coupables du récit, Açvajit et Punarvasuka, ne sont pas exilés, mais abandonnés ; ils restent là où ils se trouvaient, tandis que les frères fuient leur société. Néanmoins le terme employé (*pabbâjaniya-kamma*) désigne clairement l'exil.

alors l'exil continue, et c'est sa propre faute si la punition infligée se transforme de fait en une expulsion définitive [2].

L'éloignement temporaire, appelé en général *nissâraṇa*, se distingue difficilement de l'exil. Cette punition peut être de différents degrés, et durer plus ou moins longtemps. Elle consiste d'ordinaire en un *parivâsa*, une séparation, arrêts, ou temps d'épreuve, de cinq à dix jours [3]. On considère comme une punition moins grave le *mânatta* (sanscr. *mânâpya*), une pénitence de six jours, qui est appliquée, par exemple, dans le cas prévu à l'article 1 du titre Saṅghâdisesa. Le délinquant doit commencer par avouer sa faute, et demander lui-même, dans la forme convenable, la permission de subir la pénitence de six jours. A ces fins, il paraît devant le chapitre, jette son habit sur une épaule, tombe humblement aux pieds des religieux plus anciens, et dit alors, accroupi et les mains jointes : « Vénérables Seigneurs, j'ai commis un délit (*indication du fait*) que je ne cache pas ; je prie le chapitre de vouloir m'imposer un Mânatta de six jours, pour le délit que je viens de confesser ici. » Après avoir répété cette requête jusqu'à trois fois, le moine orateur fait une proposition conforme à l'assemblée, en la répétant également jusqu'à trois fois, sur quoi la requête est accordée *, à moins qu'une voix ne s'y oppose [1]. 117
Si le coupable tient sa faute cachée, on lui impose d'abord un *parivâsa* d'un jour ou plus, selon ce qu'il a plus ou moins longtemps célé son péché. Une fois la période de pénitence terminée, le pécheur est réhabilité par le chapitre réuni, pourvu qu'il en fasse la demande en forme convenable.

Une punition assez semblable à l'exil est le ban ou excommunication (*utkshepaṇa*), qu'on applique dans le cas où un

2. *Culla-V.* 1, 16.

3. Parfois moins longtemps, si la punition est suivie de *mânatta*.

1. C'est le fait d'infliger la punition qui s'appelle *mânattam dâ*, et non celui de la subir, comme le croit Childers, *Pali Dict.* 23, ainsi qu'il ressort de *Culla-V.* 3, 1 où la formalité est décrite.

coupable ne veut pas reconnaître qu'il a tort et refuse énergiquement de s'amender. Un cas de ce genre est celui décrit dans l'article 63 du titre Pâcittiya du Prâtimoksha. L'excommunication peut toujours être levée, dès que le coupable se repent, et fait, dans une réunion du chapitre, dans la forme convenable, une demande en ce sens.

D'autres moyens de maintenir la discipline sont l'avertissement et la mise sous tutelle. Le premier moyen est employé à l'égard de moines querelleurs, qui peuvent mettre en danger la concorde qui doit régner entre les frères ; de moines stupides et ignorants qui commettent continuellement des délits et n'ont aucun mérite ; de religieux qui sont trop familiers avec les laïques et se laissent voir en mauvaise société ; de religieux qui n'observent pas assez les règles de morale et de bonne conduite, ou qui, par présomption, tombent dans l'hérésie, ou parlent en termes méprisants du Buddha, de la Loi et de l'Eglise. Tout moine qui reçoit un avertissement officiel, perd pour un temps les privilèges de son état, tels que la consécration de nouveaux moines, l'instruction des élèves et des novices, le droit de faire des allocutions aux religieuses, la vie commune avec les frères [2]. Quand un individu ainsi averti se conduit convenablement et montre qu'il revient vers le bien, il peut demander solennellement à une réunion du chapitre qu'on veuille bien lever sa punition.

La mise sous tutelle consiste en ceci, qu'un individu
118 est * privé de la liberté de ses mouvements et mis sous la surveillance d'autres religieux, d'une vertu éprouvée et d'une sagesse généralement reconnue. Nous lisons que ce châtiment fut appliqué à l'égard d'un moine stupide et ignorant, qui commettait perpétuellement des délits, et n'avait aucun mérite ; dans un cas, par conséquent, où l'on applique également l'avertissement [1].

2. *Culla-V.* V. 1, 5.
1. *Culla-V.* 1, 9 et 11.

Parfois la punition du coupable consiste en ceci, que le chapitre lui impose l'obligation de demander pardon à la personne lésée. Une telle demande d'excuses est imposée au religieux qui a injurié un laïque [2].

En quelques passages, il est fait mention d'un moyen de contrainte qu'on appelle simplement *daṇḍa*, c'est-à-dire punition. Elle a pour conséquence qu'un moine perd le droit d'être traité avec respect par les religieuses. Ce furent de nouveau les Six qui s'attirèrent cette punition, par suite de leur conduite grossièrement indécente [3]. Il ne semble pas que les Six se soient souciés de cette punition, de même que l'éclipse momentanée des six hérésiarques, lors du grand miracle de Çrâvastî, ne les empêcha pas de se montrer, plus tard, de nouveau hostiles au Buddha.

Une peine beaucoup plus grave que le simple *daṇḍa* est le *brahmadaṇḍa*, une sorte de malédiction spirituelle, dont il est fréquemment fait mention dans les écrits brahmaniques. On ne dit pas ce qu'il faut avoir fait pour s'attirer le *brahmadaṇḍa;* nous lisons seulement que le Buddha, avant son Nirvâṇa, donna ordre à Ânanda d'en frapper le moine Channa [4]. Ânanda qui, depuis vingt ans, avait été dans la confidence du Maître, * n'avait pourtant jamais de sa vie 119
entendu parler d'une punition pareille, car il demanda en quoi elle consistait. La réponse fut : que personne ne pourrait parler à Channa, l'exhorter ou l'instruire. C'est donc une

2. *Culla-V.* 1, 18.

3. *Culla-V.* 10, 9.

4. Il peut sembler étrange que le Maître n'infligea pas lui-même cette punition, avant son décès ; mais c'est une règle générale qu'il reste en dehors de tout acte ecclésiastique. C'est ainsi qu'il institue la célébration du sabbat, après avoir entendu la remontrance de Bimbisâra, mais il n'y prend jamais part. Il prêche et fait briller sa bienfaisante lumière spirituelle; il va d'un Vihâra à l'autre, prend part à des repas, voit, grâce à son œil céleste, tout ce qui se passe sur la terre et dans la communauté, mais reste en dehors des agitations humaines, sauf une fois, quand il voulut réconcilier des moines qui se disputaient, et encore n'est-ce pas un acte ecclésiastique proprement dit ; comp. tome I, p. 159.

sorte de mort civile. Ce n'est pas étonnant si Channa, ayant appris de la bouche d'Ananda que le Seigneur lui avait infligé cette punition, tomba à terre, comme écrasé. Heureusement il reprit plus tard ses sens, de sorte qu'il eut l'occasion de devenir par la suite un grand saint. Alors la malédiction cessa d'elle-même, et on n'eut pas besoin de l'en décharger solennellement [1].

La confession fait également partie des moyens disciplinaires. En théorie, toutes les transgressions qu'énumère le règlement, doivent être confessées dans les réunions semi-mensuelles. En effet, à la fin de chaque titre, on demande aux moines admis si l'un d'eux s'est rendu coupable de telle ou telle action. Cependant, comme on est obligé de confesser une transgression immédiatement, et qu'on ne peut, par conséquent, pas toujours attendre que la réunion ait lieu, on s'explique que, du moins quand il s'agit de fautes de médiocre importance, il suffise de s'adresser à un moine plus âgé et de se confesser à celui-ci. La forme ordinaire est que le pénitent, agenouillé, et levant respectueusement les mains jointes, dit : « Vénérable frère, je confesse ici tous les péchés que j'ai commis ; je vous demande l'absolution » ; sur quoi le confesseur répond : « C'est bien ; ayez soin de ne pas transgresser les prescriptions de la Loi, et appliquez-vous à les observer fidèlement à l'avenir ». Une pénitence spéciale n'est pas prescrite [2].

1. *Culla-V*, II, 12, 15.
2. Bigandet, II, 284 ; Hardy, *E. M.* 145.

CHAPITRE V

VIE JOURNALIÈRE DU MOINE

* La vie de l'ascète, ermite ou moine, dans sa forme idéale, 120
est une aimable idylle. Douce et calme elle s'écoule, pareille à un ruisseau au doux murmure, dont la surface limpide et égale est l'image de l'âme pure et tranquille du saint terrestre. Sans besoins et sans souhaits, sauf pour le salut des créatures, sans richesses et sans soucis, il passe ses jours, qu'il consacre au salut des êtres autant qu'il peut faire sans se souiller des impuretés du monde, ou se laisser séduire par ses vanités. « Le Buddha a dit : Celui qui se fait raser la tête pour devenir un ascète, et accepte la Loi de Buddha, doit renoncer à toute richesse mondaine, mendier sa subsistance, ne prendre de la nourriture qu'une fois par jour, demeurer sous un arbre, et n'avoir plus aucun souci. La sensualité et la concupiscence sont les seules causes de toute folie et de tout désordre dans le monde [1]. »

Le genre de vie des ascètes, anciens ou modernes, orientaux ou occidentaux, est tellement identique quant au fond, qu'il peut sembler inutile de peindre l'existence journalière des fils de Çâkya ; cependant il y a, outre la ressemblance générale, des différences de détail, dont l'originalité nous oblige

1. *Sûtra de 42 articles*, chez Beal, *Catena*, p. 192. Ce Sûtra fut introduit en Chine vers 70 après J.-C. Le texte original est perdu ; la traduction chinoise est la plus ancienne conservée.

à donner une courte esquisse de la vie monastique dans le Bouddhisme [2].

De grand matin, avant le lever du soleil, l'ascète se réveille.
121 Après s'être levé et s'être nettoyé les dents [3], il s'occupe * en balayant une partie du terrain autour du couvent, et cherche ensuite de l'eau potable qu'il filtre après. Ces occupations terminées, il cherche un endroit isolé, pour y réfléchir dans la solitude sur ses devoirs et ses manquements. Bientôt il entend la cloche, et sait ainsi qu'il est temps de se rendre au Dagob ou bien à l'arbre Bodhi, pour y offrir des fleurs au Buddha, réfléchir sur les perfections de celui-ci et demander l'absolution de ses propres fautes. Après avoir accompli ce pieux devoir, il cherche d'autres endroits consacrés au culte, y étend un morceau de toile ou une toison en guise de carpette, et adore agenouillé, en touchant la terre de son front. Cela fait, il doit consulter son calendrier, afin de déterminer à l'aide de celui-ci et de la longueur des ombres, l'heure du jour; en même temps il peut trouver dans le calendrier la date. Sur ces entrefaites, le moment est venu où le moine doit prendre son pot à aumônes et faire sa tournée journalière.

En faisant cette tournée pour mendier sa subsistance, le moine décent doit observer naturellement les règles du *décorum*, et éviter surtout de regarder les femmes, les éléphants, les chevaux, les voitures et les soldats. Après avoir reçu les aumônes, il retourne à son ermitage. S'il lui arrive de sortir en société de son supérieur et de son maître, il porte le pot à aumônes et le manteau de celui-ci. Revenu chez lui, il remet le manteau à sa place, prend un siège pour son supérieur, lui lave les pieds, lui demande s'il a soif, lui donne une brosse à dents, et lui offre la nourriture reçue en aumône. Avant le repas, il doit se réciter à lui-

2. L'esquisse qui suit est empruntée à un ouvrage singhalais, intitulé *Dinacariyâva*, d'après la traduction de Hardy, *E. M.* 24; comp. *Mil. P.* 2.

3. D'après l'exemple des Brahmanes : Colebrooke, *On the religious ceremonies of the Hindus*, dans *As. Res.* V, 345 ss.

même quelques vers ou sentences, dans ce genre : « C'est par précaution que je prends mon sobre repas, non pour me gorger ou me gaver, non pour embellir ou orner (mon corps), juste autant qu'il faut pour conserver le corps et rester en vie, pour pouvoir m'abstenir de faire du mal aux autres et mener une vie spirituelle ; ainsi j'apaise la vieille douleur (de la faim) et je préviendrai la douleur nouvelle, je ne veux qu'entretenir mon existence, * vivre d'une façon 122
tranquille et irréprochable [1]. » En mangeant, il doit surtout prendre garde de ne pas négliger les règles de civilité contenues dans le Prâtimoksha.

Après le repas, l'assiette est lavée, essuyée et serrée ; un supérieur ou un maître ne fait pas cela lui-même, un disciple se chargeant de ce travail. Ce dernier se prépare maintenant à prendre quelque repos ; il se lave la figure, met son vêtement de dessus, prend congé de son supérieur et cherche un endroit tranquille et ombragé dans le voisinage du couvent. Là il se repose pendant quelque temps, se récitant à lui-même des strophes appropriées et se demandant en silence s'il a manqué à son devoir, et si oui, jusqu'à quel point [2]; c'est là aussi qu'il doit s'exercer à cultiver dans son âme le sentiment de bienveillance universelle. Après un repos d'une heure environ, il se met à étudier, c'est-à-dire à lire ou à transcrire quelque livre de l'Écriture Sainte. La journée se termine par la lecture en commun d'un chapitre d'un des livres sacrés.

Si l'on compare cette esquisse à ce qu'on nous apprend sur les occupations journalières des fidèles septentrionaux de Çâkya, et d'après un de leurs manuels [3], il y a peu de différence quant au fond. Au Nord, il y a plus de mysti-

1. *Journ. Roy. As. Soc.*, VIII, 129 (New series).

2. Comme un modèle de méditations dévotes à l'heure du délassement (*divâvihâra*) on peut citer les réflexions mélancoliques de Çâriputra, dans le *Lotus*, chap. 3, st. 3-22.

3. Chez Beal, *Catena*, 239.

cisme, mais en même temps plus d'onction; au Sud, plus de sobriété et moins de complication, mais avec plus de sécheresse scolastique. Tandis qu'à ceux qui suivent le canon pâli on ne prescrit, pour la récitation journalière, qu'un petit nombre de vers, l'ascète de l'Église septentrionale accomplit presque tous ses actes en récitant des strophes appropriées, suivies de quelques syllabes mystiques et de l'exclamation
123 païenne : Svâhâ [4]. * L'extrait suivant du manuel dont nous venons de parler fournira la preuve de ce que nous venons d'avancer.

Dès que le moine se réveille, il doit se réciter attentivement à lui-même les vers suivants :

Dès que je me réveille de mon sommeil
Je veux prier que l'armée des créatures
Se réveille à la sagesse, qui apporte la délivrance
Et est illimitée comme le vaste Univers [1].

Puis il répète jusqu'à sept fois : Oui ! — (quelques syllabes mystiques) — Amen !

Cependant la cloche sonne : tous doivent quitter le lit sans tarder, en chantant un hymne. Après avoir quitté le lit, on récite de nouveau une strophe ; de même en s'habillant ; en marchant ; en se lavant la figure ; en buvant de l'eau ; en étendant la natte où l'on s'assied ; en entrant dans le sanctuaire ; en s'inclinant devant l'image du Buddha. Cette dernière action est accompagnée des vers que voici :

Roi de la Loi, Seigneur sublime,
Sans pareil dans l'Univers entier !
Maître, guide des hommes et des dieux,
Notre Père et de tout ce qui vit !

4. Cette exclamation est employée lors du sacrifice, surtout ceux à Agni. On peut la traduire par « Amen ».

1. On peut comparer cette prière du matin en vers à la Gâyatrî au dieu solaire Savitar, *Rgveda*, 3, 62, 10 ; comp. Colebrooke, *As. Res.*, V, 345 ss. (*Misc. Ess.*, I, 29.)

Je m'incline avec une vénération profonde;
Que le fruit de mes œuvres
Puisse bientôt se perdre à jamais![2]
L'Éternité ne suffit pas pour vous louer.

Innombrable sont les cas dans lesquels il faut réciter à voix basse une strophe appropriée : en voyant un stûpa; en ouvrant l'Écriture ; en prenant le pot à aumônes; en marchant sur la route; en entrant dans un village; en s'arrêtant devant une porte; avant le repas; après le repas; en se nettoyant les dents; en se lavant les mains; * en se lavant les 124
pieds; avant et après qu'on se livre à la méditation; enfin quand on va se coucher.

2. C'est-à-dire : puissé-je ne pas renaître, mais atteindre le Nirvâṇa.

CHAPITRE VI

LE CULTE

Comme système philosophique, le Bouddhisme est indépendant de tout culte, tout autant que le Vedânta, par exemple, ou le Yoga ; imitateur du *bhikshu* des Âryas, le fils de Çâkya est tout aussi affranchi de cérémonies extérieures que son modèle. Mais, si le moine, *in abstracto*, n'a pas besoin de culte extérieur, il peut le tolérer, sous la conviction que tous les êtres n'ont pas atteint à la hauteur vertigineuse de sagesse où il est placé lui-même. La Congrégation avait, dès le début, des partisans laïques, sans lesquels, d'ailleurs, elle serait morte de faim ; et ne fût-ce que pour contenter ceux-ci, il pouvait sembler utile de ne pas prescrire tous les signes extérieurs d'adoration. En outre, il est probable qu'il y a toujours eu quelques ascètes d'une intelligence moins philosophique, et attachés aux bonnes œuvres ; nous avons déjà vu qu'on attachait à cette tendance une valeur relative.

De quelque façon qu'on se représente le développement du culte bouddhique, on ne peut nier que le clergé aussi bien que les laïques, reconnaît des sanctuaires, et leur rend des hommages extérieurs ; à ce point de vue, on est autorisé à traiter du culte, sinon comme d'une partie, du moins comme d'un appendice du Saṅgha.

1. — Objets du culte. Reliques. Différentes sortes de reliques. Sources de l'histoire des reliques et des sanctuaires.

Les objets les plus vénérés du culte, pour les Bouddhistes, les conceptions idéales suprêmes dans un certains sens, sont les trois Joyaux, comme pour les Indous les trois Vedas, et, * sous forme personnelle, Brahma, Vishṇu et Çiva. Dans le 125
canon pâli [1], on adresse à la Trinité, Buddha, Dharma et Saṅgha, les vers suivants :

Tous les êtres réunis ici,
Terrestres aussi bien qu'aériens,
Portons au Tathâgata, honoré des Dieux et des hommes,
Au Buddha notre hommage ! Salut !

Tous les êtres réunis ici,
Terrestres aussi bien qu'aériens,
Portons au Tathâgata honoré des Dieux et des hommes.
Au Dharma notre hommage ! Salut !

Tous les êtres réunis ici,
Terrestres aussi bien qu'aériens,
Portons au Tathâgata, honoré des Dieux et des hommes,
Au Saṅgha notre hommage ! Salut !

On pourrait dire que les trois Joyaux sont les choses saintes primaires, originales ; tous les autres objets, plus matériels, de culte ou d'adoration, sont des choses saintes secondaires, dérivées. Au point de vue bouddhique, les objets du culte sont ceux qui, en tant que restes matériels, éveillent et perpétuent le souvenir des saints personnages, dont ils proviennent ; ou bien ceux qui ont été construits en l'honneur de saints personnages, par une postérité reconnaissante. D'après la décla-

1. *Khuddaka-Pâṭha*, publié par Childers, *Journ. Roy. As. Soc.*, IV, 318 (New series). On trouve une rédaction septentrionale du même hymne dans *Mahâvastu*, I, 290.

ration de Buddha lui-même à Ânanda, selon ce que dit la légende, on peut grouper les objets du culte en trois classes. 1. *Çârîrikā* restes corporels; 2. *Uddeçaka*, tout ce qui a été élevé ou construit pour honorer le souvenir d'une personne; 3. *Pâribhogika*, tous les objets dont un mort bienheureux s'est servi pendant sa vie ou qui ont été consacrés par sa présence. Les objets de la première classe sont donc des reliques; ceux de la seconde, des monuments et des statues; ceux de la troisième seraient pour nous ou des reliques ou des endroits consacrés.

126 * Cette classification consacrée des objets du culte est assez pratique, cependant on est en quelque cas embarrassé quand il s'agit de l'appliquer. C'est ainsi qu'on pourrait discuter sur la question dans quelle classe il faut ranger l'ombre que le Buddha a laissée en divers endroits. C'est une trace plutôt qu'un reste, et à ce point de vue on serait tenté de la ranger dans la troisième classe. En tout cas, l'objet est une relique, et saint et vénérable à ce titre.

Nous devons la plupart des renseignements historiques concernant les reliques et les sanctuaires vénérés par les Buddhistes, dans l'Inde et dans les pays voisins, aux pèlerins chinois, Fa Hian et Hiuen Thsang, et aux chroniques Dîpavaṁsa et Mahâvaṁsa, rédigées à Ceylan. Quelque importants que soient ces renseignements, ils datent d'une époque relativement tardive, lorsque la vénération des reliques et l'architecture sacrée étaient déjà complètement constituées; sur le développement des formes du culte, ces écrits ne nous apprennent à peu près rien. D'autant plus précieux est ici le secours que nous apporte l'archéologie. La mise à jour de constructions ruinées et ensevelies sous la terre, la description d'œuvres d'art encore debout, la comparaison des formes de l'art ecclésiastique aux différentes époques, le déchiffrement d'innombrables inscriptions, en un mot, les recherches incessantes dans le domaine de l'archéologie indo-bouddhique, ont révélé une foule de détails intéressants. Il y a encore bien

des lacunes à combler, bien des points obscurs à élucider; mais, dans les grands traits, on peut déjà se faire une idée du développement de l'art religieux, et, de ce qui y est étroitement relié, le culte matériel des Bouddhistes. C'est sur les origines que plane encore la plus grande obscurité, — ce qui n'étonnera personne qui sait distinguer des fables dogmatiques de véritables récits d'histoire.

L'examen des monuments antiques n'a pas seulement donné des résultats importants pour l'histoire de l'art, il nous a aussi appris quels objets et quels symboles étaient vénérés comme sacrés à différentes époques. * Du fait que 127
des objets déterminés du culte sont figurés sur des sculptures, on peut tirer des conséquences sur le développement du culte en général. Il est bien entendu d'ailleurs que, dans ces déductions, Il faut procéder avec beaucoup de prudence.

Parmi les témoignages les plus anciens relatifs à l'existence d'objets reconnus comme sacrés et adorés, sont ceux fournis par les Stûpas de Bharhut et de Sanchi. Ce sont surtout les sculptures du premier de ces monuments dont nous aurons à invoquer continuellement le témoignage.

2. — Reliques corporelles.

Sur les sculptures de Bharhut on ne trouve pas figurés des objets sacrés de cette nature, à moins qu'on ne veuille ranger dans cette classe la coiffure qui fut lancée vers le ciel par le Bodhisatva, lorsqu'il devint ascète, puis saisie par les Dieux et conservé comme un souvenir éternel [1]. Un des bas-reliefs [2] nous rappelle cet événement remarquable. A droite, la scène représente, sur une petite échelle, le palais d'Indra, avec la légende : *Palais Vijayanta;* à côté, à gauche, un bâtiment en forme de coupole, sous lequel on

1. Tome I, livre I, chap. 1, p. 51.
2. Cunningham, *Stûpa uf Bharhut*, 109 et planche XVI.

garde la fameuse coiffure; au-dessus, les légendes : *Sudharmâ, la salle des Dieux,* et : *Fête de la touffe de cheveux* (ou *du toupet*). Sous le bâtiment, on voit les Nymphes célestes, dansant et chantant.

Il faut distinguer de cette relique céleste les cheveux du Tathâgata et d'autres saints, qu'on conserve sur la terre. Il est impossible de dire à quelle époque des reliques de cette sorte ont reçu une consécration ecclésiastique. Dans le récit bien connu de la conversion des deux marchands Trapusha et Bhallika, le Seigneur, sur leur demande, s'arrache
128 quelques cheveux de la tête, * et les leur donne comme des reliques. Plus tard, revenus dans leur pays, les deux pieux marchands, ainsi qu'on sait, ont élevé des Stûpas pour y conserver ces reliques [1]. Cependant, dans des rédactions plus anciennes de la légende [2], on ne dit pas un mot de cheveux, ou d'autres souvenirs; tandis que, d'un autre côté, Hiuen Thsang [3] nous donne une tradition plus développée. Les deux marchands, en effet, n'auraient pas seulement reçu des cheveux et des ongles du Tathâgata, mais encore son bâton et son pot à aumônes; il se défit même, pour leur faire plaisir, de trois vêtements [4], et déclara, à leur demande de quelle façon on pouvait le mieux l'honorer, qu'on devait élever un Stûpa pour chacun de ces objets sacrés. Les deux marchands accomplirent cette œuvre dès qu'ils furent rentrés dans leur patrie, et eurent ainsi le mérite d'être les premiers à fonder des Stûpas en l'honneur du Tathâgata. — Le fait que tous ces détails manquent dans les variantes plus anciennes de la légende, fait naître le soupçon que le culte des cheveux

1. Tome I, p. 80.
2. *Mahâ-V.*, I, 4; *Lalita-V.* 500.
3. *Mém.*, I, 33.
4. C'est-à-dire froc, vêtement de dessus, et *Saṅkakshikâ,* probablement un manteau couvrant l'épaule. On ne dit rien de son vêtement de dessous : il faut admettre qu'il le garda sur lui, le moine bouddhique ne pouvant se montrer nu.

sacrés ne s'est développé que plus tard. Il est vrai que les cheveux, c'est-à-dire les rayons du Dieu du jour, avaient été honorés depuis longtemps, mais non sous forme évhéméristé.

D'autre part, il est indubitable que la vénération de cheveux comme reliques est relativement ancienne, car on la trouve chez les deux divisions de l'Église. C'est ainsi que nous savons qu'une poignée de cheveux, fut donnée par le Seigneur, étant à Ceylan, à Sumanas, le prince des Dieux, qui la garda dans une cassette en or, renfermée dans un Stûpa de saphir [5]. Dans l'Inde septentrionale, du temps du pèlerin déjà nommé, Kanauj, Oudhe, Kauçâmbî, Srughna, le pays des Vṛjis, etc. * se glorifiaient de posséder des che- 129
veux et des ongles du Tathâgata [1]; toutes ces reliques étaient contenues dans des Stûpas, dont l'un, à Kanauj, passait pour faire des miracles : quand un malade, animé d'une foi profonde, faisait respectueusement le tour du monument, la santé et la joie de vivre lui revenaient infailliblement.

Les reliques principales sont celles qu'on appelle des *çarîras :* ce sont les ossements et autres restes osseux d'un cadavre brûlé. Parmi ceux-ci les quatre dents canines du Tathâgata tiennent une première place. De ces quatre dents, l'une est honorée chez les Dieux, l'autre chez les Nâgas, ou esprits des eaux, la troisième fut transportée au Gândhâra, dans le Nord-Ouest, la quatrième dans le Kaliṅga, au Sud-Est [2]. Les deux premières reliques n'ont pas d'histoire; on sait peu de chose de la troisième; mais la dernière a eu de nombreuses vicissitudes. Au récit de ces vicissitudes anciennes est consacrée toute une chronique, intitulée *Dalada-vaṁsa*, c'est-à-dire « histoire de la dent ». Cet écrit,

5. *Mahâvaṁsa*, 4.

1. *Voy. des Pèl. Boud.*, II, 216, 265, 268, 277, 287, 406. A Mathurâ, il y avait une chapelle destinée exclusivement aux reliques des ongles : II, 210.

2. Comp. tome I, p. 231.

rédigé vers 310 en vieux singhalais, et traduit en pâli, vers 1200, sous le titre de *Dâṭhadhâtu-vaṁsa*, c'est-à-dire « Chronique de la relique de la dent, » contient une histoire assez étendue, dont voici l'analyse [3].

Durant huit siècles la dent sacrée avait reposé tranquillement à Dantapura, capitale du Kaliṅga [4], lorsque l'empereur Pâṇḍu, qui régnait à Pâṭaliputra [5], se laissa malheureusement amener par les brahmanes à détruire la vénérable relique. Il avait, en effet, appris que son vassal Guhaçiva,
130 adorait un morceau d'os, * sur quoi il fit marcher une armée contre le Kaliṅga, pour s'emparer de ce morceau d'os. Les troupes envoyées, avec leur général, loin de faire du mal à la dent, se convertirent à la foi salutaire du Buddha. L'Empereur donna alors l'ordre de jeter la relique, qui avait été emportée à sa résidence, dans une fournaise ardente, mais voilà qu'une fleur de lotus surgit du milieu des flammes, avec la dent, qui reposait intacte dans le calice de la fleur. On essaya ensuite d'écraser la dent, placée sur une enclume : ce fut en vain. On la jeta dans un égout, et l'on obtint pour tout résultat que ce réceptacle d'immondices fut rempli d'une odeur suave, pareille à celle des fleurs célestes. Bref, la relique fit tant de miracles, que l'âme endurcie de l'Empereur Pâṇḍu en fut touchée, et qu'il se convertit à la vraie foi. Après une tentative malheureuse des rois de Çrâvastî, qui essayèrent de s'emparer de la dent par violence, elle fut transportée, au début du quatrième siècle de notre ère, à Ceylan,

3. Hardy, *E. M.*, 225.

4. Ce nom signifie « Ville de la dent » ou « Ville de l'ivoire » ; des détails sur l'histoire de la ville se trouvent dans *Dhammap.*, 417 ; *Jât.*, II, 367 ; *Mahâbodhivaṃsa*, 66, Comp. Vassilief, *Buddh.*, 207. — Le nom habituel de cette capitale est Kaliṅga-nagarî, ou Kaliṅga-nagara ; c'est ce qu'on lit dans l'inscription de Mahâmeghavâhana, roi du pays, qui se trouve à Khandagiri, et dans le Râmâyaṇa ; le nom actuel, Kalingapatam, en est un synonyme.

5. Nous n'avons d'ailleurs aucun renseignement sur un roi de ce nom, régnant à Pâtaliputra, au troisième siècle après J.-C.

par la fille du roi Guhaçiva du Kaliṅga dont nous venons de parler.

Ici se termine le récit de la chronique.

Un siècle après le transport de la relique à Ceylan, Fa Hian la vit dans la chapelle, où on la conserve encore aujourd'hui [1]. C'était alors l'habitude de faire tous les ans, au milieu du troisième mois de l'année, une grande procession en l'honneur de la dent, également vénérée des laïques et des religieux. Au XIVe siècle, la relique fut transportée sur le continent, mais ramenée peu de temps après par Parâkrama-Bâhu IV. En 1560, la dent tomba entre les mains des Portugais, qui la brûlèrent, quoique les Singhalais nient le fait, et disent que la dent était alors cachée, de sorte qu'elle échappa au danger. Lors de la prise de Kandy par les Anglais, en 1815, ceux-ci se rendirent maîtres de la précieuse relique. Elle fut égarée pendant la révolte de 1818, * mais retrouvée 131
entre les mains d'un religieux, une fois les troubles apaisés, et ramenée à son ancienne place, dans la chapelle. De ce moment jusqu'en 1847, le gouvernement anglais a mis la relique sous sa garde officielle, il se chargea même du soin de la montrer de temps en temps aux fidèles. Comme cette exposition, par ordre officiel, d'une relique non chrétienne, causait du scandale dans certains milieux, on résolut à la fin de la rendre au clergé indigène.

Cette célèbre relique du Tathâgata, que les gens de Kandy considèrent comme le palladium de leur pays, est un morceau d'ivoire jaunâtre [1], un peu recourbé, long de deux pouces, d'un diamètre d'un pouce en bas. On le conserve dans un sanctuaire près du palais des anciens rois de Kandy, dans une petite chapelle dont les murs sont recouverts d'étoffes d'or et de châles magnifiques. Sur une table d'argent

1. *Travels*, 153, 155 ss. (traduction de Legge, p. 104 s.).

1. Comme *danta* signifie aussi bien « dent » qu' « ivoire », ce n'est pas, littéralement parlant, une supercherie d'appeler l'objet une « dent ». On sait que le Bodhisatva entra sous forme d'éléphant dans le flanc de sa mère.

sont placés six reliquaires en forme de Stûpas, enfermés les uns dans les autres, et dont le premier, qui renferme tous les autres, est en argent, et a une hauteur de plus de cinq pieds. C'est dans le reliquaire placé à l'intérieur des autres que se trouve la dent. Le reliquaire extérieur est recouvert de bijoux et d'ornements de toute sorte [2].

Les notices relatives à la dent canine, donnée au pays de Gândhâra, sont extrêmement maigres et confuses. Fa Hian parle d'une dent conservée dans un Stûpa à Nagara ou Nagarahâra, non loin de la ville actuelle de Jelâlâbâd, et il n'est pas impossible que ce fût là la dent canine en question, quoique la ville ne fît pas, à proprement parler, partie du Gândhâra, au moins dans ce temps-là. Quoiqu'il en soit, quelques siècles plus tard, cette relique aussi avait disparu. Huien Thsang témoigne que, de son temps, on voyait à Nagara, les restes d'un antique Stûpa, qui, selon la tradition, avait jadis contenu une dent du Buddha. La dent, remarquable par sa splendeur, ne s'y trouvait plus; on ne semble
132 plus avoir su ce qu'elle était devenue, * ce qui ne prouve pas précisément un grand intérêt, de la part des indigènes, pour les vicissitudes d'une relique si remarquable [1]. Des savants ont émis la conjecture ingénieuse, que la dent disparue était la même qui fut offerte, en 530 après J.-C., à l'Empereur de Chine par une ambassade persane [2].

Nous avons des renseignements beaucoup plus exacts et plus dignes de foi sur une dent du Buddha qui était exposée dans un Vihâra près de Kanauj. Elle avait la longueur d'un pouce et demi, était d'une couleur blanche jaunâtre, et répandait une lueur extraordinaire, dont la couleur changeait pendant le courant de la journée. L'affluence des fidèles, qui venaient chaque jour répandre des fleurs et brûler de

2. Turnour, *Journ. As. Soc. Bengal*, VI, 856; Hardy, *E. M.*, 224.

1. Fa Hian, *Travels*, 44 (chez Legge, 38); Hiuen Thsang, *Mém.*, I, 97.

2. Kœppen, *Rel. d. B.*, 520.

l'encens, était si grande, qu'on avait été obligé de régler l'entrée, et de ne l'ouvrir que contre payement d'une pièce d'or, que chacun, d'ailleurs, donnait avec plaisir. A cette excellente relique se rattachait une longue légende, qu'Hiuen Thsang n'a pas manqué de nous transmettre [3]. Jadis, lorsque la race des Ki-li-to [4] opprimait la Loi de Buddha dans le Kashmir et chassait les religieux, un des moines s'enfuit vers l'Inde. Pendant ce temps, le roi de Hematâla en Tokharistan, apprit avec indignation les atrocités que les Ki-li-to avaient commises contre la foi. Brûlant d'ardeur de châtier ces misérables, il marcha immédiatement contre eux, avec une armée de dix mille hommes, mais résolut en même temps, pour augmenter les chances de réussite, d'avoir recours à une russe de guerre. Il se déguisa en marchand, et apporta avec lui une masse d'objets précieux, sous prétexte de vouloir les offrir à l'orgueilleux souverain du Kashmir. Celui-ci, qui en reçut bientôt la nouvelle, en fut très heureux, et envoya ses ministres, * pour accueillir solen- 133
nellement le soi-disant marchand. Le roi déguisé de Hematâla parut devant le trône du Ki-li-to, et, debout, dans toute la majesté de sa figure imposante, il lança des reproches amers contre l'usurpateur : celui-ci fut tellement effrayé, qu'il tomba par terre, comme inanimé. Le héros de Hematâla lui enleva la tête d'un seul coup, et, se tournant vers les assistants, il s'écria : « Je suis venu pour punir les misérables qui veulent exterminer la religion de Buddha, mais je ne vous rends pas responsables de ce crime, le roi seul fut coupable. Soyez donc sans crainte, je me contenterai d'exiler les mauvais conseillers, dont les avis pernicieux ne furent que trop suivis par le roi ; je laisserai les autres tranquilles ».

Après le châtiment des Ki-li-to, le roi fit bâtir un couvent, et rappela dans le pays les religieux qui avaient été chassés.

3. *Vie*, 248.

4. Telle est la transcription chinoise ; la forme indigène du nom n'est pas connue avec certitude.

Ce moine dont nous avons parlé, qui s'était enfui dans l'Inde, apprenant que la tranquillité était rétablie dans le Kashmir, se hâta de reprendre le bâton de voyageur, et de retourner dans sa patrie. En route, il eut une rencontre singulière : un troupeau d'éléphants s'avança de son côté, en poussant des hurlements, de sorte que le voyageur, effrayé, grimpa sur un arbre. Cela ne le sauva pas : les éléphants renversèrent l'arbre, et l'un d'eux plaça le moine sur son dos, et l'emporta jusqu'à ce qu'on vint dans une grande forêt, où gisait un éléphant blessé. Porté près de celu-ci, le religieux vit qu'un morceau pointu de bambou avait pénétré dans la chair de l'animal : rapidement, il retira le bois de la plaie et la banda avec des morceaux d'étoffe qu'il arrachait de son habit. L'état de l'éléphant blessé s'améliora rapidement, la douleur violente s'apaisa, et le malade put reprendre des forces grâce à un sommeil bienfaisant. Le lendemain matin, les autres éléphants s'empressèrent de montrer au moine combien ils lui étaient reconnaissants, apportèrent les fruits les plus exquis, et lorsqu'il eut fini son repas, un des éléphants tendit au blessé une cassette en or, que celui-ci s'empressa d'offrir au moine.

134 * Avant que le religieux eût pu ouvrir la cassette, les éléphants le prirent, à tour de rôle, sur leur dos, et le ramenèrent ainsi dans sa patrie. En ouvrant la cassette, on vit qu'il s'y trouvait une dent du Buddha. C'est ainsi que la relique vint dans le Kashmir.

Longtemps après ces événements, peu de temps avant la visite du pèlerin chinois à la cour du roi Harsha, nommé aussi Çîlâditya, à Kanauj, ce prince était devenu possesseur de l'inestimable relique, et voici comment. Il avait entrepris un voyage aux limites du Kashmir, dans le but de voir et d'adorer la dent sacrée. Il demanda poliment une autorisation en ce sens, mais les gens du Kashmir se montraient peu enclins à lui accorder cette faveur. Ils poussèrent l'avarice jusqu'à cacher la dent, jusqu'à ce que le roi du pays, qui

craignait la puissance de Çîlâditya, fit rechercher la relique et la céda au roi de Kanauj, qui, avec une légitime fierté, rapporta ce don précieux dans sa capitale [1].

Une autre dent de Buddha se trouvait, dans la première moitié du VIIe siècle, à Bamian, où l'on montrait aussi la dent d'un Pratyeka-buddha, dont on ne donne pas le nom. Ce dernier objet était, à certains égards, le plus remarquable des deux : il n'avait pas moins de cinq pouces en longueur et de quatre pouces en largeur. Le Nouveau-Monastère (Nava-Saṅghârâma) à Balkh possédait une des dents de devant du Tathâgata ; et à Kapiça, Hiuen Thsang vit une des dents de lait du Bodhisatva enfant [2].

Peu d'endroits pouvaient se vanter de posséder les reliques aussi nombreuses et aussi remarquables que la région de Nagarahâra, au sud du fleuve Kabul. A une certaine distance de la capitale, à Hidda, il y avait un Stûpa fait de sept matières précieuses, et qui contenait * l'os du sommet du 135
crâne du Tathâgata [1]. Cet os était haut d'un pied et avait 2 pouces de circonférence, était d'une couleur blanche jaunâtre, et montrait encore nettement les trous où se plaçaient les racines des cheveux. Une particularité de cette relique était, qu'on pouvait s'en servir pour mesurer la valeur morale d'une personne. A cet effet, on n'avait qu'à préparer un morceau d'emplâtre mou avec une poudre odorante ; à l'aide de ce petit appareil, on prenait une empreinte de la relique.

1. Le nom du roi du Kashmir n'est pas indiqué ; les seuls qui puissent entrer en ligne de compte sont Durlabhavardhana et son fils Pratâpâditya. Ni l'un ni l'autre n'étaient Bouddhistes ; on comprend donc que la relique ait été cédée facilement.

2. *Voy. des Pèl. B.* I. 70, 374, 65 ; II, 53.

1. Ce qu'on appelle l'Ushṇîsha, un des signes distinctifs du Grand Homme. Ailleurs Hiuen Thsang (*Mém.*, II, 142) le décrit comme un cône charnu, mais comme il ajoute en même temps qu'une statue du Buddha avait un diamant placé au sommet de ce soi-disant cône, l'Ushṇîsha, à l'origine, ne peut guère avoir été un morceau d'os ; le mot signifie proprement « turban. »

Selon que la personne avait plus ou moins de mérite moral, l'empreinte donnait une image différente [2].

Au même endroit, dans deux autres chapelles, qui étaient aussi faites de sept matières précieuses, on gardait un autre morceau de l'os du crâne, et les prunelles du Tathâgata, grandes comme des mangues [3]. Il y avait là encore d'autres objets sacrés, de la troisième classe, dont nous parlerons plus tard.

Parmi les nombreux monuments sacrés dont pouvait s'enorgueillir le pays de Nagara, l'os du sommet du crâne tenait sans conteste la première place, et était, par conséquent, le plus honoré. Le roi du pays, dit Fa Hian [4], savait apprécier ce morceau de choix à sa juste valeur, et de peur que l'os ne fût volé ou remplacé par une pièce fausse, il avait désigné huit personnes, appartenant aux familles les plus honorables de la ville, qui, chaque soir, devaient apposer des scellés sur la porte de la chapelle. De grand matin, les huit surveillants vérifient si le scellé que chacun d'eux a apposé
136 la veille,* est entier. Ils ouvrent ensuite la porte, se lavent les mains avec de l'eau parfumée, et prennent l'os du Buddha, pour le poser sur un siège élevé, érigé en dehors de la chapelle. Sur le trône est placé une table circulaire, faite de sept matières précieuses, qui porte une cloche de verre. Une fois la relique mise sous la cloche, quelques fonctionnaires, désignés à cet effet, montent sur une tour élevée, où ils battent une grosse caisse, sonnent de la conque et font retentir des cymbales. Dès que le roi a entendu ce signal, il se rend au Vîhâra, pour y sacrifier des fleurs et des parfums, et courber sa tête dans la poussière, en adorant. Chaque matin, le roi fait ainsi ses dévotions, avant de se consacrer aux soins du gouvernement. Son exemple est suivi des nobles et des bour-

2. *Voy. des Pèl. B.*, II, 102.

3. *Voy. des Pèl. B.*, I, 77; II, 102; l'auteur veut peut-être dire des noyaux de mangue : ce serait déjà assez grand.

4. Travels, 41 (Legge, 37).

geois, qui viennent régulièrement adorer la relique, avant de vaquer à leurs occupations ordinaires.

La belle île de Ceylan était déjà en possession d'ossements sacrés longtemps avant que la célèbre dent y eût été transportée. En première ligne, il faut mentionner la vertèbre cervicale du Tathâgata, ossement que le Père [1] Sarabhû avait lui-même jadis enlevé du bûcher et apporté à Ceylan [2]. Ce fait est d'autant plus remarquable que la doctrine du Buddha ne fut introduite dans le pays qu'environ 250 ans plus tard. Le même Sarabhû fit fonder à Mahiyaṅgana un Stûpa haut de 12 pieds, pour abriter la relique. Plus tard, on battit par-dessus ce Stûpa un autre, haut de 30 pieds, construit par ordre d'Abhaya, un frère cadet du roi Devânâmpriya Tishya, et enfin, un troisième, haut de 80 pieds, par dessus le second, par ordre de Dushṭa-Gâmani [3].

* Déjà depuis le temps d'Açoka — disent les chroniqueurs 137
— l'île de Ceylan possédait également la clavicule droite du Tathâgata. La relique se trouvait originairement dans le Sanctuaire de l'os du crâne, érigé dans le paradis des Dieux; mais Mahendra, l'apôtre de Ceylan, ayant envoyé le novice Sumanas au Ciel, avec la mission de demander quelque relique précieuse, Indra, le roi des dieux, avait eu l'amabilité de céder la clavicule [1]. En outre, il y avait tout un Droṇa plein d'ossements dans un Stûpa à Ruanvelli, (jadis Hemavâlî), un endroit particulièrement vénéré, parce qu'il avait été autrefois visité par Gautama Buddha et ses trois prédécesseurs. On ne dit pas nettement à quelle intervention était

1. Nous traduisons ainsi le sanscrit Sthavira, pâli Thero, c'est-à-dire « ancien », *senior*. Le mot *prêtre*, bien que de valeur correspondante quant à l'étymologie, donnerait lieu à des méprises, à cause de l'extension et de la modification du sens.

2. *Mahâvaṃsa*, p. 4.

3. La chronique Dîpavaṃsa, plus ancienne, et qui doit avoir été écrite entre 300 et 430 de notre ère (voir ce que dit le professeur Oldenberg, dans la préface de son édition, p. 9) ne dit rien, ni de Sarabhû, ni de la relique.

1. *Dîpav.*, 15, 15 ; *Mahâvaṃsa*, p. 115.

due le don de ce Droṇa : ce qu'on peut conclure avec le plus de vraisemblance des notices confuses que nous possédons, c'est que ce fut Açoka qui céda ces reliques à Sumanas, l'envoyé de Mahendra : en tout cas Açoka donna quelques ossements [2].

On n'a conservé, comme c'est assez naturel, que de faibles restes des Tathâgatas antérieurs. Nous savons seulement que le squelette complet de Kaçyapa-Buddha était enterré sous une tour, près de Çrâvastî [3].

Beaucoup plus nombreux sont les restes des Saints plus récents, tels que les Disciples et les imitateurs du Maître. A Vaiçâlî on montra à Fa Hian une tour, sous laquelle reposait la moitié du corps d'Ânanda, tandis que l'autre moitié était conservée dans la Magadha [4]. La ville de Mathurâ possédait des Stûpas consacrés à la mémoire de Çâriputra et de Maudgalyâyana, de Pûrṇa-Maitrâyaṇîputra, d'Upâli, d'Ânanda et de Râhula, dont les ossements étaient conservés dans ces bâtiments. Parmi ces sanctuaires, celui d'Ânanda était parti-
138 culièrement vénéré des religieuses. *Les ongles et la barbe du Père de l'Église Upagupta, disciple de Çâṇavâsa, étaient honorés dans la même ville. On y trouvait également un Stûpa consacré aux reliques du Bodhisatva Mañjuçrî et d'autres Bodhisatvas qui ne sont pas nommés [1]. Le corps entier de Kâçyapa le Grand reposait dans un ravin profond du mont Kukkuṭa-pâda [2]. Un Stûpa « dans un bois » du pays

2. *Dîpav.*, 17, 10 ; *Mahâv.*, p. 106.

3. *Voy. des Pèl. B.*, I, 126. *Travels*, 83.

4. *Travels*, 96, 100. Le voyageur n'oublie pas de mentionner qu'Ânanda lui-même était l'auteur de cette division de son corps. La même histoire est racontée dans Târanâtha, *Gesch. d. B.*, 9. Lorsque le saint mourut après avoir converti 500 sages dans une île au milieu du Gange, son corps fut consumé par auto-combustion, et éclata comme une boule de pierre précieuse, en deux moitiés, que les flots portèrent aux deux rivages : les habitants de Vaiçâlî reçurent une moitié, l'autre vint dans la possession d'Ajâtaçatru.

1. *Voy. des Pèl. B.*, II, 208 ; I, 104.

2. *Travels*, 132 (chez Legge, 92 ; celui-ci identifie à tort Mahâ-Kâçyapa avec

de Koṇkan contenait les reliques de Çrutavimçatikoṭi [3].

Les reliques les plus anciennes et, à ce point de vue, les plus remarquables, sont celles que prétendent posséder les habitants de l'île de Ramri, sur la côte d'Aracan. Ce sont les restes du corps du Buddha avant qu'il eût paru comme Gautama-Buddha, et lorsqu'il vivait sur la terre sous forme d'un oiseau ou d'un quadrupède. Ce qui est certain, c'est qu'on a trouvé dans les restes des vieux temples bouddhiques de l'île des objets sacrés de cette nature : plumes, poils, os d'animaux, etc. Il est vrai que les Singhalais nient l'authenticité de ces reliques, mais on peut s'expliquer leurs dénégations par un sentiment d'envie, et il serait absurde de prétendre que ces restes matériels des existences antérieures du Buddha sont moins réels que les 550 Jâtakas eux-mêmes. On ne peut douter de l'existence de ces plumes, etc., de même qu'on ne peut douter de l'existence de certaines ruines à l'endroit où, à ce qu'on dit, s'élevait autrefois la ville fameuse de Kapilavastu. Quand, de l'existence de pareilles ruines, que Fa Hian et Hiuen Thsang ont vues de leurs propres yeux, on veut conclure à l'authenticité de la tradition relative aux Çâkyas, etc., il est difficile de voir comment on peut douter sérieusement de la vénérable tradition des indigènes de Ramri, qui, eux aussi, peuvent montrer des restes incontestables d'objets corporels. * Peut-être la critique 139
européenne, qui est en état, ou se croit en état, de retrouver un noyau historique dans la biographie du Buddha de l'âge actuel du monde, sera-t-elle un jour capable de distinguer les reliques authentiques des reliques falsifiées et apocryphes.

le Buddha Kâçyapa, et lit, également à tort, Gurupâda au lieu de Kukkuṭapâda.)

3. *Voy. des Pèl. B.*, III, 148. Le personnage désigné est Çroṇa-koṭivimça, « celui qui se promène dans le bocage », Schiefner, *Lebensb.*, 283; en pâli, Soṇa-Kolivisa, *Mahâ-V.*, 5, 1, où l'on raconte sur ce personnage une historiette identique à celle qu'on trouve *Voy.* III, 67.

3. — Sanctuaires. — Noms et classification des édifices. — Stûpas : leur caractère et leur origine. — Indication des bâtiments les plus célèbres de cette classe. — Résultats donnés par les fouilles.

Le nom le plus général pour un sanctuaire est Caitya. Sous ce nom, on ne comprend pas seulement les édifices, mais aussi des arbres sacrés, des pierres commémoratives, des statues, des inscriptions religieuses, des lieux sacrés. Tous les édifices qu'on considère comme des monuments consacrés peuvent être appelés des Caityas, bien qu'ils portent encore d'autres noms, d'après la classe à laquelle ils appartiennent. D'autre part, un Caitya n'est pas nécessairement un édifice.

Les noms les plus usuels pour les différentes classes d'édifices religieux, sont, chez les Bouddhistes, Stûpa et Vihâra : ce dernier terme, comme nous l'avons remarqué, désigne aussi bien un couvent qu'un temple avec une statue du Buddha. La distinction qu'on fait au Nepâl entre Vihâra et Caitya, est plus ou moins arbitraire, et résulte en outre d'une confusion des différentes classes d'édifices sacrés. Ils donnent le nom de Caitya à un sanctuaire ayant la forme d'un tas de riz et consacré à Âdi-buddha ou aux cinq Dhyâni-buddhas, et ils appellent Vihâras les sanctuaires ou temples de Çâkya et des six autres Mânushi-buddhas, ou d'autres saints. Ces Vihâras s'appellent chez eux aussi Kûṭâgâras, c'est-à-dire tours, belvédères, bien que ces tours ne soient d'ordinaire qu'une partie des Vihâras. Au milieu des Vihâras il y a parfois un Caitya, ou bien un Kûṭâgâra [1].

On peut conclure de ces données, que les Kûṭâgâras ne
140 sont pas autre chose que des tours à reliques * ou des Prâ-

1. Hodgson, *Ess.* 49, 82, ss., comp. 30.

sâdas, au moins par leur forme, et que les Caityas ont l'apparence de véritables Stûpas. La raison qui a fait éviter, au Nepâl, le terme de Stûpa, est probablement celle-ci, que, d'après la notion orthodoxe, chaque Stûpa devait contenir des reliques, et que cela était impossible quand il s'agissait d'édifices en honneur d'Âdi-buddha. Les figures et descriptions des vieux Caityas du Nepâl, d'une clarté parfaite, mettent hors de doute l'identité, quant à la forme, du Stûpa et du Çaitya.

« Le Çaitya, » dit le plus grand connaisseur du Bouddhisme du Nepâl [1], semble être la seule forme de temple *exclusivement* bouddhiste. Il consiste en un hémisphère solide, au-dessus duquel s'élève le plus souvent un cône ou une pyramide carrée, avec des étages faisant escalier. Les étages ou degrès du cône ou de la pyramide sont au nombre de treize, et doivent représenter les treize cieux des Bodhisatvas dans la cosmographie bouddhique [2]. Le cône ou la pyramide se termine par un *palus*, qui ressemble beaucoup à un *liṅgam*, et qui est d'ordinaire recouvert d'un parasol. Cette partie de l'édifice représente le ciel Akanishṭha, le plus élevé, celui d'Âdi-buddha. Les cinq rayons sont un symbole des demeures des 5 Dhyâni-buddhas. Entre l'hémisphère et le cône (ou la pyramide) il y a une sorte de goulot carré, dont chaque côté montre une paire d'yeux, symbole de l'omniscience. L'hémisphère s'appelle le *garbha;* le goulot *gala*, le cône ou la pyramide *cûḍâmaṇi* (bijou du sommet du crâne).

On n'a qu'à comparer cette description aux dessins des Caityas les plus anciens et les plus simples du Nepâl, par exemple celui du Matirâjya près Pâtan [3], et aux conditions

1. Hodgson, *Ess.*, 30.

2. Ce n'est pas la forme la plus simple : voir par exemple la figure du Matirâjya-Caitya dans Dr. D. Wright, *History of Nepâl,* pl. X : comp. pl. IV et IX, où l'on trouve des sommets plus compliqués.

3. Wright, *Hist. of N.* p. 16 dit : A huge Buddhist temple of the most primitive description. This temple is merely a mound or dome of brickwork,

141 que doivent posséder les Stûpas les plus orthodoxes * pour se convaincre que les Caityas du Nepâl sont, quant à la forme, de véritables Stûpas.

Si le Caitya, tel que nous venons de l'esquisser, est un vrai Stûpa, ce n'est pas un Dagob, si l'on donne à ce mot le sens exact qu'il a dans la terminologie de l'art ecclésiastique. Le Dagob, Dhâtugarbha, s'appelle ainsi parce qu'il « garde des reliques en son sein ». Mais, dans la langue des hommes, *dhâtu* ne signifie pas du tout « relique », à moins que ce ne soit par manière de plaisanterie allégorique : le sens véritable est « élément » et le *dhâtugarbha* est « ce qui garde dans son sein les éléments ». Au fond, les gens du Nepâl auraient très bien pu donner à leurs Caîtyas le nom de Dhâtugarbhas. Le véritable Dhâtugarbha d'Âdi-buddha, autrement dit Brahmâ, le Créateur, est le Brahmâṇḍa, l'œuf du monde qui contient tous les éléments et que l'horizon partage en deux moitiés. C'est là le vrai Dhâtugarbha : les édifices n'en sont que l'imitation.

Dans un sens évhémériste-bouddhiste, la plupart des Stûpas sont des Dagobs, parce qu'ils contiennent des reliques de Saints plus ou moins fameux [1]. Comme un pareil sanctuaire contient des *dhâtus*, on peut donner à l'ensemble le nom de Dhâtugarbha, de manière que Dagob et Stûpa (pâli : Thûpa) sont employés comme synonymes. Dans un sens plus restreint, le Dagob est la partie du Stûpa qui contient les reliques, l'*arca*.

covered with earth. There is a small shrine at each of the cardinal points; and on the top what looks like a wooden ladder.

1. Tous les Stûpas ne sont pas des Dagobs; plusieurs ne furent fondés que pour rappeler le souvenir d'un événement plus ou moins important, qu'on croyait avoir eu lieu à l'endroit où s'élevait le Stûpa. C'est ainsi qu'il y avait un Stûpa là où le Maître avait, pour la première fois, mis en mouvement la roue de la Loi, près de Bénarès, un autre s'élevait non loin de là, à l'endroit ou 500 Pratyekabuddhas étaient entrés ensemble dans le Nirvâṇa : *Voy. des Pél. B.* II, 355 ss.

En général on peut définir les Dagobs [2] comme des édifices sacrés du Bouddhisme, tantôt solides et pleins, tantôt ayant à l'intérieur un espace vide plus ou moins grand, qui, dans quelques cas, était muré ou rendu inaccessible d'une autre façon, et qui dans d'autres cas était muni de portes qui en permettaient l'entrée. * Les édifices pouvaient, en outre, 142
différer par la forme et l'ornementation, par l'étendue du bâtiment principal ou le nombre des bâtiments secondaires, par le fait que le Dagob était ou bien placé, isolé, en plein air, ou bien à l'intérieur d'un temple, aménagé à cet effet, et qui, dans ce cas, était le plus souvent creusé dans le roc. En comparant toutes les formes du Dagob, même les plus divergentes, on peut les ramener sans peine à deux types principaux, qui se rapprochent, soit de l'hémisphère, soit du cône. Dans le dernier cas, la forme ressemble à la pyramide; dans le premier, à la coupole ou à la cloche.

Sur l'origine des Stûpas, la légende [1] nous donne des renseignements extrêmement intéressants. Peu de temps avant le Ñirvâṇa, le Maître révéla à Ânanda le fait, qu'on avait l'habitude d'ériger des Stûpas, pour les rois défunts, le Buddha, et les autres Saints, et il donna l'ordre qu'on traîtât son corps comme celui d'un Roi. Après la mort du Seigneur, les fidèles érigèrent dix de ces monuments : huit pour les Droṇas contenant des reliques, un neuvième pour l'urne, et un dixième pour les charbons du bûcher [2].

Comme on voit, la légende nous dit bien quels personnages ont droit à un Stûpa après leur mort, mais nullement que ce n'est qu'après le Nirvâṇa du Buddha de l'époque actuelle

2. Ce qui suit est emprunté à peu près littéralement au texte explicatif, rédigé par le Dr. Leemans, qui accompagne le recueil de planches : *Boro-Boedoer op het eiland Java*, p. 386 (traduction française, p. 409).

1. Tome I. p. 223 et 230, *Mahâparin. S.* chap. 5 et 6.

2. Remarquons, en passant, que ce récit est en contradiction avec la tradition, d'après laquelle Trapusha et Bhallika auraient érigé les premiers Stûpas en l'honneur du Seigneur.

qu'on aurait, pour la première fois, érigé des édifices de cette sorte. Au contraire, il est question de Stûpas comme de monuments déjà existants, quelque singulier qu'il paraisse qu'Ânanda, qui n'était plus un enfant, mais qui avait atteint l'âge respectable de 80 ans, eût encore besoin d'être renseigné sur la nature de ces édifices. Pour compléter les données qu'on trouve dans la légende et dans les autres sources bouddhiques, on peut ajouter que chez les Indiens brah-
143 maniques, déjà à une époque relativement ancienne, * il est fait mention d'élévations de terre (*kulyas*), sous lesquelles on gardait les restes de cadavres brûlés [1], à l'endroit où les restes des ossements étaient enterrés après la crémation, on mettait une motte de terre, et l'on y plantait des épines, de la mousse et un arbre, ou bien on y érigeait une élévation en briques ou une colonne. L'emplacement du bûcher qui avait servi à brûler le cadavre était désigné de la même manière [2]. Des mausolées, érigés en l'honneur de princes ou de nobles hindous ne sont pas rares. Tous ces monuments sont des *Caityas*.

Tous ces faits réunis nous amènent à la conviction, qu'il y avait dans l'Inde des collines artificielles, avec ou sans maçonnerie, dans laquelle le peuple reconnaissait des tombeaux. Dans la plupart des cas, on n'aura pas su qui reposait en cet endroit, et l'on fut ainsi amené à les assigner aux héros fameux, historiques ou mythiques, des anciens âges : mais cela ne veut pas dire que le peuple se soit trompé sur la véritable destination de ces Stûpas. Il va de soi que ces *tumuli* avaient un caractère sacré : la vénération des morts, la reconnaissance respectueuse à l'égard des leçons et des grandes actions des ancêtres constituent

1. *Mahâ-Bhârata*, I, 150, 13.

2. Colebrooke, *Essays on the religion and philosophy of the Hindus*, p. 108. Dans *Âçvalâyana Gṛhya Sûtra*, 4, 5, on ne dit rien de l'érection d'un monument ; mais l'antiquité de l'usage de désigner une tombe par une colonne ou un pieu (*sthûṇâ*), est prouvée par *Ṛgveda*, 10, 18, 13.

un des traits les plus saillants, et l'on peut ajouter, les plus touchants, de l'ancien paganisme.

Mais c'est une toute autre question de savoir si *toutes* les constructions en forme de Stûpa étaient des monuments funéraires, et si le Dagob primitif n'était pas un monument d'une toute autre nature : à mesure que l'évhémérisme se développait chez les Buddhistes, la ressemblance extérieure suffisait pour qu'ils vissent dans tout Stûpa un reliquaire, élevé à la mémoire d'un saint du temps jadis. La ressemblance entre le Dagob et la colline funéraire * est d'ailleurs 144
indéniable : la coupole correspond au *tumulus;* la barrière qui entoure la coupole au cercle de pierres ; la pointe à la colonne ou au pieu placé au sommet de la colline. De cette ressemblance d'aspect, on a conclu à une identité de nature et de destination, et il est assez généralement admis que le Dagob bouddhique doit son origine à d'anciens usages relatifs à la vénération du souvenir des morts. Cette théorie, cependant, n'est pas restée sans contradiction, et l'on a essayé de démontrer que le vrai modèle du Stûpa doit être cherché dans l'Agnyagâra, l'endroit où se conserve le feu sacré [1]. On peut alléguer en faveur de cette opinion bien des arguments, comme en faveur des autres théories, mais il reste la difficulté d'expliquer comment alors le Dagob a pu se modifier tellement, que les Bouddhistes eux-mêmes voient dans certaines formes très nettement des représentations du Meru [2].

1. Senart, *Essai sur la légende du Buddha*, 406-419 (2e édition).

2. Ceci est le cas non seulement chez les Bouddhistes du Nord, mais encore chez ceux du Sud : la pagode Senbyu à Mengun est « destinée à donner une représentation symbolique complète du mont Meru », Sladen, *Journ. R. As. Soc.*, IV, 408 (New Ser.) ; il est inadmissible de dire que les gens qui ont conçu ce plan ne savaient pas ce qu'ils faisaient ; le Sat Mehal Prâsâda, tour de 7 étages à Pollanarua à Ceylan, est tout aussi nettement un Meru : même ouvrage, p. 412. Dans le Tibet, chaque temple érigé près d'un couvent est une représentation du Meru. M. Fergusson (ouvrage cité, p. 423) fait quelques objections au symbolisme de la pagode Senbyu : cependant le Svastika, la roue, etc., etc., sont aussi des symboles, et on ne peut pas dire que les Bouddhistes soient ennemis du symbolisme.

Il est possible qu'un architecte, en imitant des formes sacrées traditionnelles, en saisisse mal le sens, et leur donne une signification qu'elles n'avaient pas à l'origine; mais sa façon de comprendre, même si elle est erronée, ne peut manquer d'influer sur son plan. Ce que la tradition ou sa propre imagination, lui font voir dans son modèle, il l'exprimera dans son œuvre : un édifice ne jaillit pas spontanément du sol, il porte la trace d'avoir été produit par un être conscient. On n'a donc jamais le droit de traiter la théorie personnelle de l'artiste comme si elle n'existait pas; et nous ferons bien d'examiner quelles idées les Bouddhistes eux-mêmes attachent à leurs Stûpas.

145 * La conception que l'Église a tenu à répandre dans le public, est sans doute celle-ci, que les Stûpas étaient destinés à contenir les reliques du grand Maître et de ses disciples. A ce point de vue, ils devaient figurer des monuments funéraires, mais avec cette différence essentielle, qu'on pouvait en ériger un nombre indéfini à la mémoire d'une seule et même personne; en effet, on pouvait diviser les soi-disant reliques à l'infini, tout comme les atomes de matière et de lumière répandus dans l'espace. Ceci est une théorie, celle qui sert à l'usage journalier; une autre est admise par le livre le plus sacré des Mahâyânistes, le Lotus de la vraie Loi. Là [1] nous lisons comment Çâkyamuni fait paraître miraculeusement un grand Stûpa, dont les parasols superposés s'élèvent jusqu'au ciel des Dieux des quatre points cardinaux, et qui contenait le corps du Tathâgata éteint Prabhûtaratna. Quand le Stûpa, grâce au pouvoir miraculeux de Çâkyamuni, s'est ouvert, les quatre groupes d'auditeurs voient le Tathâgata Prabhûtaratna, à l'état de Nirvâṇa, assis sur son siège, le corps amaigri et, comme plongé dans une méditation profonde. A peine est-il devenu visible aux quatre groupes d'auditeurs, qu'il élève la voix pour acclamer

1. Chapitre XI.

Çâkyamuni et pour déclarer qu'il est venu pour assister à la prédication du Dharma. Immédiatement le Tathâgata éteint cède au Seigneur la moitié de son siège, de sorte que tous les deux trônent, l'un à côté de l'autre, au milieu du grand Stûpa.

On ne peut nier que cette description renferme des éléments cosmologiques, et il est impossible de ne voir dans le Stûpa miraculeux que la transformation de la colline tumulaire. Il est vrai qu'on peut considérer la terre entière, sur laquelle s'étend la couverture de nuages, comme un grand charnier, et cette conception peut avoir joué un rôle secondaire dans la formation du récit ; mais ce n'était certainement pas la conception principale ; car, comment expliquer alors que Câkyamuni et le Tathâgata éteint (ce dernier représente * certainement la Lune[1] au moment de la conjonction) sont assis ensemble au milieu du Stûpa? L'endroit où le soleil et la lune cohabitent temporairement, sont en *amâvâsya*, est, d'après les idées indiennes, une constellation ou subdivision du chemin céleste ; un tel endroit céleste s'appelle, entre autres, un *dhishṇya*. Mais *dhishṇya* signifie aussi un endroit où l'on allume le feu, une motte de terre [2], recouverte de sable par en haut, là où l'on place le feu ; on peut l'appeler un autel du feu. La principale différence entre le *dhishṇya* et *l'agnyagâra* semble être que, chez le premier, le feu se place au sommet, tandis que le second contient le feu à l'intérieur. Il n'est pas impossible que les idées aient été prises l'une pour l'autre, ou confondues de propos délibéré. Il ne serait pas non plus étrange ou inouï

146

1. Dans le *Lotus* (traduction de Burnouf, p. 157), Devadatta est représenté comme faisant partie de l'auditoire, ce qui est en contradiction apparente avec le fait que son nom est passé sous silence dans l'énumération des personnes présentes : on doit en conclure que Devadatta et Prabhûtaratna sont uns : dans un sens plus restreint, Devadatta est la Lune en opposition, Phabhûtaratna la Lune en conjonction.

2. Le mot Stûpa lui aussi signifie motte de terre, de même que tout objet se terminant en pointe ou ayant la forme d'un pain de sucre.

qu'on eût cherché à établir un rapport mystique entre la grande coupole dont la terre est la base et le ciel la voûte ; où se manifeste la lumière dans toutes ses formes, comme soleil, lune, étoiles, comme éclair, comme feu du foyer et comme lumière spirituelle — et la colline tumulaire sous laquelle sommeille l'étincelle éteinte de la vie. A ce point de vue, le grand Stûpa original serait la voûte céleste, qui s'étend au-dessus des vivants et des morts, l'espace qu'on peut diviser en trois couches, terre, atmosphère et éther supérieur ; ou bien en sept couches, représentant les sept cieux ou les sept orbites planétaires, ou bien en neuf, parce qu'il y a neuf Grahas [3], ou bien en treize, nombre des Viçva-devas, des Dieux universels, parties personnifiées du grand Tout. Chez plusieurs peuples de l'antiquité, les chambres ou
147 caveaux tumulaires se construisaient * de façon à imiter nettement la maison du vivant ; mais la grande maison d'un homme et, en tout cas, de l'Homme pris collectivement, n'est autre chose que l'espace qui a pour base la surface terrestre.

Celui qui croit que le symbolisme est chose secondaire dans la construction d'un sanctuaire, peut se convaincre du contraire en étudiant la façon dont très anciennement, à l'époque vedique, on construisait un autel de briques. Dans ce travail, connu sous le nom d' « amoncellement du feu » (*agnicayana*), tous les actes ont un sens profond ; les briques elles-mêmes qu'on emploie reçoivent des noms symboliques [1]. Du reste, on ne peut identifier le Stûpa ou Dagob avec l'entassement de briques (*citi*), car la forme est complètement diffé-

3. Les *grahas* sont : le soleil, la lune, les cinq planètes, Râhu et Ketu. Les autels du feu, déjà connus à l'époque védique, construits en briques, avaient 3 ou 5 couches : les dernières, d'après les explications d'un commentaire, doivent représenter les années d'un lustre : Weber, *Indische Studien*, XIII 281.

1. Un excellent aperçu de l'*Agnicayana* a été donné par Weber, *Ind. Stud.*, XIII 217-292. Le caractère cosmologique des vers de la Vâjasaneyi-Saṃhitâ, XI ss. est évident ; quant à l'explication des actes symboliques, on peut surtout renvoyer au Çatapatha-Brâhmaṇa, 10, 1, 3.

rente. L'autel construit a la forme d'un oiseau, parfois la forme nettement caractérisée de Suparṇa ou de Garuḍa. Si l'Aḍḍhayoga des Buddhistes est réellement, comme on dit, une construction en forme de Suparṇa ou de Garuḍa [2], il n'y a pas de doute que l'Aḍḍhayoga ne doive son origine à l'autel de briques entassées. Malgré toutes les différences entre le Dagob et la Citi, les deux constructions ont, pour des raisons faciles à comprendre, quelques détails en commun, entre autres quelques symboles et le cercle de pierres [3].

Quelle que soit la conception fondamentale du Stûpa, que le Dagob soit un monument de morts illustres, l'imitation du grand Dhâtugarbha universel, ou de la demeure terrestre du feu, ou un peu de tout cela à la fois, en tout cas on peut admettre, * en s'appuyant à la fois sur la tradition bouddhique 148
et les autres données, que l'adoration des Stûpas a ses origines dans une antiquité très reculée.

La forme la plus ancienne du Stûpa, en remontant le plus haut possible dans le passé, est celle qu'on trouve représentée dans différentes sculptures de Bharhut et de Sanchi [1]. Ces représentations, qui ne diffèrent que par des détails secondaires, nous font voir une base en forme de disque ou de carré, à double saillie, entourée ou non d'un cercle de colonnes. Sur cette base repose un hémisphère, coupole ou dôme, au-dessus duquel s'élève une pièce qu'on peut assez justement appeler un col, parce qu'elle fait jonction entre la coupole, ou le tronc, et le sommet. Ce sommet consiste en trois ou quatre blocs ou dalles qui se surplombent en faisant escalier. Sur le sommet est placé ce qu'on nomme le parasol,

2. Weber, ouvrage cité. Dans la Vâjasaneyi Saṃhitâ, 27, 45, Agni est dit *suparṇacit*, terme à double sens : « entassé comme un Suparṇa » et « visible comme Suparṇa (aux belles ailes) ». L'explication d'Aḍḍhayoga dans *Sacred Books of the East*, XIII, 174, note, diffère pourtant de celle qu'on trouve chez Childers.

3. Quand il s'agit de l'autel du feu, ces pierres, plantées perpendiculairement dans le sol, s'appellent *pariçrit*.

1. Cunningham, *S. of Bh.* pl. XIII et XXXI; *Bhilsa Topes*, pl. III et XIII.

et au-dessus de ce parasol un second [2]; ces deux parasols sont ornés de couronnes et de rubans ou de banderolles.

Parmi les Dagobs les plus anciens et les mieux conservés, celui qu'on trouve à Kârli, dans un temple creusé dans le roc, mérite, d'après le jugement des spécialistes, la première place. Il est placé sous la demi-coupole au bout de la galerie principale [3], et a la forme d'une cloche élevée, au-dessus de laquelle se trouve une petite pyramide renversée; sur la pyramide est placé un grand parasol ouvert en bois, maintenant à moitié pourri [4].

On retrouve la forme de coupole dans les Caityas du Nepâl, comme on se rappellera, et dans plusieurs Dagobs de Ceylan. Dans les temples souterrains de l'île, la coupole repose souvent sur un cylindre solide. Les deux Dagobs dans les temples de Dambulu montrent une grande ressemblance avec celui de Kârli. Dans les sanctuaires non creusés dans le roc, le Dagob est d'ordinaire placé, isolé, dans l'enceinte des édifices
149 sacrés. * Des Stûpas en forme de cloche ne sont pas inconnus dans l'île [1], mais l'hémisphère, qu'on comparait à une bulle d'eau, était considéré comme la forme la plus orthodoxe, comme on le voit par le récit d'une chronique [2]. L'architecte du Mahâthûpa, interrogé par le roi Dushṭa-Gâmani sur la forme qu'il comptait donner au sanctuaire, puisa avec la main de l'eau dans un vase plein, puis y laissa retomber l'eau, de manière qu'une bulle parut à la surface. « C'est là la forme que je donnerai à l'édifice », dit l'architecte. Plus tard, lorsque le travail fut assez avancé pour qu'on pût songer à renfermer les reliques dans le sanctuaire, le roi voua son

2. Le second parasol n'est pas visible sur toutes les figures.

3. Cette galerie est divisée par deux rangées de colonnes en trois nefs, comparables à celles des églises chrétiennes; la demi-coupole rappelle le chœur.

4. Fergusson, *History of Eastern and Indian Architecture*, citée dans Hunter, *Gazetteer*, V, 256; Leemans, *Boro-B.*, 388 (trad. franç., p. 411).

1. Voir Leemans, *Boro-B.*, 391 (trad. franç., p. 414) et les auteurs cités.

2. *Mahavaṁsa*, 175, 190, 193.

royaume au Buddha, avec ces paroles : « Trois fois je voue mon empire au Sauveur, au Maître, au porteur du triple parasol, le parasol des dieux, des hommes, de la délivrance éternelle [3]. »

Au ve et au viie siècle, au moment où Fa Hian et Hiuen Thsang visitaient la terre sainte de Çâkya, l'Inde était encore riche en Dagobs et autres Stûpas, dont maintenant on ne trouve que des ruines. C'est entre autres le cas pour les Stûpâs de Sârnâth, près Bénarès, et de Çrâvastî. De leurs descriptions peu complètes, on peut conclure, que ces édifices ressemblaient plutôt à des tours rondes qu'à des hémisphères, et en tout cas ce n'étaient pas des Dagobs, mais des édifices élevés pour rappeler tel ou tel événement de la vie du Tathâgata ou d'autres saints. On n'élevait pas seulement de pareils monuments à des personnes, réelles ou imaginaires, mais aussi à des objets, comme l'Abhidharma-, le Vinaya- et le Sûtra-Piṭaka [4].

* C'est un fait remarquable que les pèlerins chinois ne 150
mentionnent pas les Stûpas de Bharhut et de Sanchi, si remarquables parmi les édifices du même genre. On serait tenté de conclure de leur silence que ces bâtiments étaient en ruines déjà de leur temps. Ce ne serait pas très étrange : Hiuen Thsang lui-même raconte comment dans le Gândhâra, un pays où autrefois la foi était si florissante, un millier de couvents étaient vides et abandonnés et les Stûpas en ruines [1]. Dans le même royaume, à Peshawer, se trouvait encore au ive siècle le pot à aumônes du Buddha ; plus de deux siècles après, au moment où Hiuen Thsang visita la ville, la relique

3. Le symbolisme des trois parasols n'a pas besoin d'explication.

4. *Travels*, 57. Hiuen Thsang, *Mém.* I, 209 ne mentionne pas ce détail, mais dit que ceux qui étudient l'Abhidharma honorent à Mathurâ par des sacrifices Çâriputra ; ceux qui étudient le Vinaya, Upâli, et ceux qui étudient les Sûtras, Pûrṇamaitrâyaniputra, saints dont les reliques étaient conservées dans des Stûpas érigés dans cette ville.

1. *Mém.*, I, 105.

avait été enlevée, et il ne restait plus que des ruines du Stûpa qui l'avait contenue [2]. Près de là, il y avait un célèbre Stûpa, érigé par le roi Kanishka, d'après la prédiction du Maître. En effet, en voyageant un jour à travers ce pays, il avait dit à son compagnon Ânanda : « Quatre cents ans après mon Nirvâṇa il y aura dans ce royaume un roi puissant, nommé Kanishka, qui érigera un sanctuaire en cet endroit. » La prédiction s'accomplit : sous le règne de Kanishka, il s'éleva à la même place un temple, et un Stûpa, qui contenait dix boisseaux de reliques. On considérait cette tour comme la plus haute de l'Inde : elle mesurait plus de 470 pieds d'après Fa Hian [3]. Quand Hiuen Thsang vint à Peshawer, l'édifice venait justement d'être endommagé par le feu ; il avait déjà souffert trois fois de cette manière. Quand on songe que Kanishka vivait dans le premier siècle de notre ère, de sorte qu'il n'y a guère plus de trois siècles entre son règne et le pèlerinage de Fa Hian, on ne s'étonne pas que celui-ci ait encore vu l'édifice dans son état primitif.

Non loin de Peshawer, à Pushkalâvatî, il y avait plusieurs Stûpas, qui, pour différentes raisons, étaient très remarquables. Un avait été bâti par Açoka, à l'endroit où Çâkya, dans
151 une de ses préexistences comme Bodhisatva, * s'était exercé dans la vertu et avait donné ses deux yeux en aumône. Deux autres méritent une mention spéciale, comme ayant été fondés d'avance par les dieux Brahma et Indra. Ils étaient d'une beauté extraordinaire et étaient construits en pierres précieuses. Malheureusement, les pierres, après le Nirvâṇa du Seigneur, se transformèrent en pierres ordinaires. Au moment où le pèlerin, à qui nous devons ce récit, vit ces monuments de piété divine, ils étaient en ruines. Enfin, nous devons mentionner encore un quatrième Stûpa, fondé à l'endroit où jadis la Mère du Diable, qui mangeait les petits

2. *Travels*, 36; *Voy. des Pèl. B.*, II, 106.

3. *Travels*, 34, traduction de Legge, p. 34 : « more than four hundred cubits high » ; *Voy. des Pèl. B.*, I, 84; II, 106.

enfants, avait été amenée par le Tathâgata à renoncer à cette mauvaise habitude [1].

De telles actions glorieuses du Tathâgata ou Bodhisatva, transmises fidèlement à la postérité par la tradition, à travers des milliers d'années, étaient si nombreuses, que personne ne s'étonnera de voir les pèlerins mentionner continuellement des Stûpas, fondés en souvenir de faits pareils. Près de l'antique Simhapura, localité que les savants identifient avec le village actuel de Mânikiâla, entre Hasan Abdâl et Jhelum, s'élevait un Stûpa à l'endroit où le Bodhisatva, par charité, avait sacrifié le sang de son propre corps, pour nourrir une tigresse affamée. L'endroit, encore du temps d'Hiuen Thsang, montrait les traces du fait qui s'y était jadis passé : le sol, aussi bien que l'herbe et les broussailles, avaient une couleur rouge pâle, comme si l'on les avait teintés de sang [2]. C'est la découverte de ce Stûpa, que les antiquaires reconnaissent dans celui de Mânikiâla, qui a été le point de départ des recherches si actives et si intéressantes de l'archéologie indienne. En dehors du grand Stûpa, on trouve à Mânikiâla les restes de quatorze édifices plus petits de la même classe et de quinze couvents [3]. Comme le prouvent les objets trouvés lors des fouilles exécutés dans ces monuments, * ils datent 152
du temps de Kanishka, ou d'un peu après, car on y trouve des monnaies et des inscriptions avec le nom de ce roi, et des monnaies romaines de César et d'Antoine.

Quelques grands que soient les mérites de Kanishka en ce qui concerne la fondation de Stûpas et de couvents, et quelque

1. *Voy. des Pèl. B.*, II, 120.

2. *Mém.*, I, 164 ; *Travels*, 32.

3. Elphinstone fut le premier à fixer l'attention sur ces restes, en 1810 ; ce n'est qu'après 1830 qu'ils furent examinés par les généraux Ventura et Court, par Masson, et d'autres. Voir Wilson, *Ariana Antiqua*, 55 ; Ventura et Prinsep dans *Journ. Roy. As. Soc. Beng.*, III, p. 313 ; même ouvrage, Court, p. 556. Comp. *Arch. Surv.*, XIV, 1. Sur les édifices sacrés de l'Inde du Nord-Ouest en général, voir l'ouvrage cité de Wilson et celui de Ritter, *Die Stûpas oder die architectonischen Denkmale an der indo-baktrischen Königsstrasse.*

éloge qu'en fassent les voyageurs chinois, ils ne pouvaient rivaliser avec ceux d'Açoka, auquel on attribuait presque tous les édifices sacrés du Bouddhisme dans l'Inde. La tradition dit que le Roi, afin de pouvoir bâtir les 84,000 Dagobs bien connus, résolut de faire ouvrir les Stûpas qui existaient déjà. En effet, après le Nirvâṇa, les reliques du Tathâgata avaient été partagées en huit groupes, et au-dessus de chaque groupe on avait élevé un Dagob. De ces huit Stûpas, Açoka en fit ouvrir sept, pour en retirer les reliques et les distribuer. Un Stûpa seulement resta miraculeusement intact ; ce fut la tour à reliques de Râmagrâma. Le Nâga qui surveillait la tour prit la forme d'un brahmane et conduisit le roi à sa demeure, où il lui montra ses ustensiles et appareils pour le culte ; puis il lui dit : « Si vous pouvez me surpasser en ceci, détruisez le Stûpa : je m'y résigne. » Le roi vit que les ustensiles n'étaient pas faits de main d'homme, et revint chez lui sans avoir mis son projet à exécution. Le sens de cette parabole ou de ce fait historique présenté sous forme allégorique nous échappe; mais il est évident qu'il y a là autre chose qu'un conte à dormir debout qu'on faisait aux pèlerins [1].

153 * Ce Dagob, seul épargné d'entre les huit anciens [1], était, on le comprend, fort vénéré des Bouddhistes de tout pays, et était un lieu de pèlerinage fort visité, bien que la région entière fût déserte. Il en était de même à Kapilavastu, où l'on trouvait plus de monuments en forme de Stûpas, que

1. *Divyâvadâna*, 379, 402 (comp. Burnouf, *Introd.*, 372) ; *Travels*, 90 (Legge, 69) ; *Voy. des Pèl. B.*, II, 326 ss. et 420 ; *Dipavaṁsa*, VI, 96 ; *Mahâvaṁsa*, 185. Il y a quelques divergences dans les deux traditions ; Hiuen Thsang confond Açoka avec Ajâtaçatru ; ou bien la confusion ne serait-elle qu'apparente, et conserverait-elle la trace d'un fait historique? Fa Hian dit quelque part (*Travels*, 127) qu'Açoka, enfant, rencontra un jour Çâkya. — Au lieu d' « ouvrir » les pèlerins chinois disent « détruire », au moins dans la traduction anglaise.

1. Au fond il y avait encore un autre Stûpa d'entre les huit, échappé non à l'ouverture, mais aux auteurs de la légende citée, car il y avait, dans le pays des Mallas, encore au VIIe siècle, un Stûpa, fondé par le brahmane Droṇa, l'édifice s'appelait ordinairement Droṇa-Stûpa : *Voy. des Pèl. B.*, II, 383 ; comp. Burnouf, *Intr.*, 372.

d'habitants [2]. Une solitude désolée était aussi Kuçinagara, pâli Kusinârâ, autrefois la capitale des Mallas, dit-on, mais localité peu peuplée du ve au viie siècle. Là, à l'endroit où le Tathâgata, entre les arbres Sâl était entré dans le Nirvâṇa, on trouvait un couvent avec une statue, et dans le voisinage on trouvait quelques Stûpas et couvents [3], érigés sur les lieux où la légende place les événements des derniers jours et ce qui passa immédiatement après la crémation du cadavre.

De l'autre côté du Gange, dans le Magadha, le berceau du Bouddhisme, où les noms de Gayâ, Râjagṛha, la Nairañjanâ, Uruvilvâ, le Bois de Bambous, nous rappellent les scènes les plus aimables de la vie du Gotamide, les localités sacrées ne manquaient naturellement pas, mais le nombre des Stûpas n'était pas grand. Le pays était plus riche en couvents, et surtout en traditions. Au reste, quelques localités du Magadha, surtout Gayâ, étaient encore plus sacrées pour les Indiens païens que pour les Bouddhistes, ce que Hiuen Thsang savait très bien [4].

Le Stûpa le plus célèbre de Ceylan était le Grand Stûpa, Mahâthûpa, érigé au Nord d'Anurâdhapura au-dessus d'une empreinte du pied du Tathâgata. Cet édifice, haut de 470 pieds, était orné * de plaques d'or et d'argent et 154
brillait de toutes sortes de pierres précieuses [1]. Lors de la pose des fondements de ce sanctuaire, le roi Dushṭa-Gâmani invita des Pères illustres de toutes les régions de l'Inde, qui vinrent avec une suite nombreuse, afin d'assister à la cérémonie. Le roi fit d'abord tracer sur le sol le contour

2. *Travels*, 85; *Voy. des Pèl. B.*, II, 309.

3. *Travels*, 93; *Voy. des Pèl. B.*, II, 334.

4. *Mém.*, I, 456. Pour les sanctuaires bouddhiques de Gayâ, nous renvoyons à Cunningham *Mahâbodhi, or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree of Bodh Gayâ;* et à Râjendralâla Mitra, *Buddha Gayâ.*

1. *Travels*, 150 (chez Legge, p. 102: « 400 cubits high. ») Comp. Knighton dans *Journ. As. Soc. Beng.*, XVI, 222.

de l'édifice, et posa la première pierre, au centre. Puis il témoigna son respect aux religieux assemblés, surtout à Priyadarçin de Çrâvastî. Celui-ci prit la parole pour prononcer une formule de bénédiction et expliquer l'Écriture au Roi. Puis, il se tourna vers la foule réunie, et prêcha, de sorte que plusieurs religieux atteignirent un degré supérieur de sainteté. Une invitation adressée par le prince aux moines réunis, d'user de son hospitalité jusqu'à l'achèvement de l'édifice, invitation dont quelques-uns seulement des étrangers purent profiter, mit fin à la cérémonie d'inauguration. Un des premiers travaux fut la construction du Dagob. Au milieu de ce sanctuaire bâti en matières de choix, on plaça un arbre-Bodhi en pierre précieuse, avec une élévation du côté de l'Orient, où brillait l'image du Buddha, assis dans l'attitude qu'il avait à Uruvilvâ lorsque la lumière de la sagesse commença à briller en son âme. A côté de lui, on voyait d'un côté Brahma, avec un parasol, de l'autre côté Indra, conformément aux récits historiques d'un des livres les plus anciens du canon pâli. Afin de se procurer la relique nécessaire, on envoya l'Ancien Soṇottara, âgé de seize ans, qui devait s'emparer d'une relique conservée chez les Nâgas [2]. L'envoyé de seize ans, rusé comme un jeune Mercure, fut bientôt maître de la relique et la porta au temple. La relique fut mise dans une cassette et prit,
155 à la demande du roi, * l'apparence qu'avait le Buddha, au moment de l'illumination parfaite. Pendant une semaine, Dushṭa-Gâmani céda sa souveraineté à la relique, qui fut adorée pendant ce temps par le peuple. Le huitième jour, la cellule fut fermée à l'aide d'une pierre [1]. D'autres Dagobs

2. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, II, 425, remarque que nul ne peut prononcer ses vœux s'il n'est âgé de vingt ans ; à seize ans, par conséquent, on ne peut être un religieux, et encore moins un Ancien. La remarque, en elle-même, est très juste, et le récit une fiction, mais on peut se demander s'il n'y avait pas, dans la réalité, des exceptions.

1. *Mahâvamsa*, 172 ss. Lassen, passage cité ; comp. *Dîpav.*, 19, 2-10.

de Ceylan, qui ont conservé encore une partie de leur ancienne splendeur, sont ceux du monastère de Jetavana, haut de 269 pieds, et le Thûpârâma [2].

Le Dekkhan avait lui aussi ses Dagobs, parmi lesquels de très remarquables, comme le prouvent les restes du Stûpa d'Amarâvati [3]. A-t-on le droit d'identifier cet édifice avec le monastère d'Avaraçilâ, dont parle Hiuen Thsang [4], comme le supposent certains savants ? C'est quelque peu douteux. Il dit que le couvent était déchu de son ancienne splendeur et entièrement abandonné ; et il est fort possible que le Dagob fût déjà alors une ruine, de sorte qu'il n'a pas attiré son attention. Et qui, du reste, aurait fixé l'attention du pèlerin sur ces ruines, puisque le couvent n'était plus habité ?

Les notices des pèlerins chinois contiennent beaucoup de détails intéressants sur la hauteur, les matériaux de construction et les ornements des Stûpas, mais ne suffisent pas pour nous faire connaître la forme exacte de tous ces édifices. Il est probable que tous les Dagobs n'avaient pas la forme d'un demi-ellipsoïde, reposant sur une base ; quelques-uns auront eu la forme d'une cloche, d'une pyramide ou d'une demi-sphère surélevée, car on trouve toutes ces formes ailleurs. Plusieurs Dagobs, dans l'Indo-Chine, se présentent comme des cônes ou des pyramides, s'élevant librement, au milieu de chapelles qui les entourent. C'était là la forme, entre autres, du Dagob de Pagan [5] : l'édifice s'élevait sur une base carrée, avec deux ailes carrées, une de chaque côté. Cela rappelle les deux ailes de l'oiseau, représentées dans l'autel du feu construit en briques. A l'Ava, les Dagobs,

2. Hardy, *E. M.* 220, Knighton, dans *Journ. As. Soc. Beng.*, XVI, 217 et 224, pl. II et III. — Une description complète des Stûpas nommés dans le texte, et d'autres édifices sacrés près d'Anurâdhapura, dans Smither, *Architectural remains, Anurâdhapura.*

3. Décrits par Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, et *Hist. of Ind. Archit.* (1876) ; par Burgess dans ses *Notes on the Amarâvati Stûpa.*

4. *Mém.*, II, 111.

5. Voir la gravure *Journ. Roy. As Soc.*, IV, 424 (New series).

156 de forme conique *, construits en maçonnerie massive, s'élèvent sur une haute terrasse ; au sommet de l'édifice est placé un parasol en fils de fer entrelacés et dorés. Le magnifique Shve-Dagon à Rangoon répond à cette description, avec cette différence que la base est octogone [1]. Qu'on remplace le cône par une demi-sphère surélevée, reposant sur une base octogone, et l'on a le Liṅgam. Ce n'est donc pas étonnant si les Hindous de Gayâ croient tout simplement que les petits modèles de Stûpas trouvés dans les fouilles, sont des Liṅgams [2], dont la parenté avec la Sûrmî, déjà nommée dans les écrits védiques, et avec l'obélisque des Égyptiens, est d'ailleurs indéniable.

Il n'entre pas dans notre plan de nous étendre ici sur d'autres tours à reliques bouddhiques, comme on en trouve au Siam et à Java, et dans lesquelles on a vu, à tort ou à raison, des modifications du Stûpa à forme demi-ellipsoïde [3]. Remarquons en passant que les édifices du Cambodge, entre autres ceux d'Angkor-Wat, dans lesquels on avait cru reconnaître des traits proprement bouddhiques, sont, d'après les dernières recherches, au moins en majeure partie, d'origine çivaïte.

Les fouilles entreprises à Mânikiâla et ailleurs, afin d'examiner l'intérieur des Dagobs, ont amené la découverte de bien des objets intéressants pour l'archéologie et l'histoire. Lors de l'ouverture d'un Dagob de Raigam Korle à Ceylan, qui eut lieu en 1820, sous la surveillance de Layard, on trouva à l'intérieur une petite cellule carrée, en maçonnerie. Au milieu était une urne en pierre, avec un couvercle également en pierre. L'urne contenait un petit morceau d'os, et quelques

1. Hunter, *Gazetteer*, VIII, 303. Le sanctuaire aurait été fondé en 588 avant J.-C., par deux frères, marchands de leur métier, qui reçurent quelques cheveux de Gautama comme reliques. Ce sont évidemment nos vieilles connaissances, Trapusha et Bhallika, qui habitaient malheureusement le pays du Nord, ce qui ne s'applique pas précisément à Rangoon.

2. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, 87.

3. Nous renvoyons le lecteur à Leemans, *Boro-B.*, et aux ouvrages y cités, p. 393 (traduction française, p. 417).

feuilles d'or battu, puis, quelques anneaux, trois perles fines, des petites boules en cristal et en cornaline, * des morceaux 157
de rubis, de saphir et de verre, une petite pyramide en ciment, quelques statuettes du Nâga sacré en terre glaise; enfin deux lampes, l'une en cuivre, l'autre en terre glaise, d'une forme encore usitée maintenant à Ceylan [1].

A Mânikiâla, on trouva à l'intérieur du Stûpa, à dix pieds environ au-dessous du niveau du sol, une cellule carrée en maçonnerie, ayant comme couvercle un bloc de pierre avec inscriptions. Au milieu de la cellule se trouvait une urne ou boîte ronde, en cuivre, autour de laquelle on avait disposé symétriquement huit pièces de monnaie. L'urne, entourée d'une toile de lin, contenait une autre urne en argent; l'intervalle entre les deux était rempli d'une pâte de couleur ambrée. L'argent était devenu si fragile, que, lorsqu'on voulut retirer l'urne d'argent de l'urne de cuivre, le fond resta attaché à la pâte. Dans la boîte en argent, il y avait une autre boîte, beaucoup plus petite, en or, contenant des monnaies romaines en argent et quatre petites en or du type gréco-bactrien ou indo-scythe; de plus, deux perles fines et deux pierres précieuses [2].

On croit avoir remarqué que, dans les Stûpas, les preuves d'une haute antiquité sont d'autant plus rares, qu'on y trouve plus de restes d'ossements, de cendres, de cheveux, etc. Ce résultat est peut-être dû à des observations incomplètes, quoique le fait en lui-même n'ait rien d'inexplicable.

1. Hardy, *E. M.*, 221.

2. Court et Prinsep, passages cités. C'est dans des urnes ou boîtes de ce genre qu'on conservait des reliques comme particulièrement belles, Hiuen Thsang (*Mém.*, I, 102) cite celles qui contenaient des morceaux du crâne, des pupilles, etc., du Tathâgata.

4. — Statues et temples.

Sur les bas-reliefs de Barhut, les figures du Buddha manquent entièrement. Ceci n'est pas dû au hasard, car on ne l'a pas figuré même là où il est censé être présent. Un des bas-
158 reliefs [3] représente Ajâtaçatru *, en adoration, devant les traces des pieds du Seigneur; cependant l'inscription dit, de la façon la moins équivoque : « Ajâtaçatru apporte au Seigneur son hommage (ou adoration) ». Ceci n'est pas un exemple unique : une autre fois [1], on voit les traces sacrées, reconnaissables à la roue solaire, figurées au bas d'un trône ou d'un autel, au-dessus duquel s'étend un parasol orné de festons. Une personne de rang élevé est agenouillée devant le feston, et touche les traces de ses mains. Les plus anciens temples souterrains de l'Inde occidentale, certainement un peu postérieurs au sanctuaire de Bharhut, sont également dépourvus de tout ce qui pourrait ressembler à une image du Seigneur.

Ces faits, — on pourrait facilement en ajouter d'autres, — militent en faveur de l'opinion de certains savants [2] d'après laquelle la vénération de statues du Buddha ne se serait généralisée que longtemps après Açoka. De même, les légendes, relatives aux premières images du Buddha, semblent dater d'une époque relativement récente; elles sont en outre contradictoires, bien que certains traits mythiques se laissent expliquer sans difficulté. Le Divya-Avadâna raconte que le roi Bimbisâra reçut un jour de son voisin, le roi Rudrâyaṇa, — nom qui semble une corruption d'Udayana — un cadeau tellement précieux, qu'il ne savait par quoi y répondre. A la fin, il s'adressa au Seigneur, qui lui donna le conseil de faire

3. Cunningham, *S. of Bh.*, pl. XVI.

1. Cunningham, planche citée et p. 114.

2. Fergusson, dans *Journ. Roy. As. Soc.*, VII, 42 (New series); Senart, *Essai*, 367; Koeppen, *Rel. d. B.*, 407.

transporter sur la toile l'image du Tathâgata ; ce fut plus facile à dire qu'à faire, car les Tathâgatas sont difficiles à approcher[3]. Le roi Bimbisâra invita alors le Seigneur à venir dîner chez lui, pour que les peintres eussent l'occasion de faire son portrait. Mais les Buddhas sont des êtres tellement magnifiques qu'on ne peut se rassasier de leur vue, et par suite les peintres ne purent jamais saisir le vrai moment. Le Buddha *, s'aper- 159
cevant de leur embarras, fit apporter une toile, y laissa tomber son ombre et dit aux peintres : Remplissez ce contour de couleurs et écrivez au-dessous les trois formules qui composent le *Credo*, les préceptes moraux et la série des douze causes et effets [1]. — Ceci nous apprend : 1° que pour dessiner une image du soleil, le mieux qu'on puisse faire, c'est d'en observer le reflet sur une surface unie d'eau, de mercure, etc.; 2° que nous devons au soleil la division du temps en passé, présent et avenir, symbolisés par Buddha, ou le Créateur, Dharma ou le monde phénoménal, et Saṅgha, la Mort qui réunit toutes les choses; que nous devons au même soleil, comme créateur du temps, les préceptes moraux dont l'expérience a attesté l'efficacité; enfin que nous devons au brillant Buddha, comme à la lune, Bimbisâra, la division en douze mois du cercle toujours renouvelé de l'année; ce mouvement perpétuel de la Roue de la Loi nous inculque la vérité : « tout ce qui existe doit périr », la devise des Yogins[2];

3. Ceci est très juste, à tous les points de vue : le soleil est trop lumineux pour qu'on en puisse faire une représentation exacte; et comme lumière intérieure, comme *buddhi*, le Buddha est entièrement invisible.

1. Burnouf, *Introd.*, 341.

2. *Utpannam nirudhyate.* Le Yoga indien a probablement aussi peu inventé cette devise que Salluste son lieu commun : *omnia orta occidunt et aucta senescunt*, car le fond cosmologique et mythologique de ce théorème philosophique est évident; du reste, toute la philosophie indienne n'est qu'un développement pathologique de la mythologie. Mais cette formule exprimait la thèse fondamentale de la conception du monde selon le Yoga, analogue au πάντα ῥεῖ d'Héraclite, et opposée à celle des Sâṅkhyas, qu'on peut comparer aux Éléates; voir l'observation concise mais frappante du commentaire du

3° que, du temps où fut rédigée l'allégorie que nous venons de communiquer, il existait des figures peintes du Bouddha, avec des inscriptions édifiantes.

Relativement à l'origine des statues du Seigneur en bois et en or, il y a aussi des récits allégoriques ou mythiques, en versions divergentes; ils sont bien intéressants, pourvu qu'on n'y cherche pas « un noyau historique ». Fa Hian avait entendu raconter la version suivante à Çrâvastî [3]. Lorsque le Seigneur, après le grand miracle opéré dans cette
160 ville, disparut pour trois mois, * afin d'enseigner le Dharma à sa mère dans le Paradis des Dieux, le roi Prasenajit eut un tel désir de voir le Maître, qu'il sculpta son image en bois de santal jaune, et le plaça sur le trône que le Maître avait abandonné. Lorsque celui-ci, revenu du Paradis, rentra dans le Vihâra, la statue se leva immédiatement pour aller à sa rencontre, mais le Buddha dit : « Retournez à votre place. Après mon Nirvâṇa vous serez le modèle des statues que les quatre classes (d'auditeurs) m'érigeront ». Hiuen Thsang raconte à peu près la même chose, mais chez lui le roi s'appelle Udayana. C'était celui-ci, en effet, qui, désireux de contempler le Seigneur, pria Maudgalyâyana de faire monter miraculeusement au Ciel un habile artiste, afin que celui-ci pût voir le Buddha et sculpter sa statue en bois [4]. C'est ce qui se fit. Quand le Tathâgata, revenu sur la terre, vit sa statue qui se leva de son siège, il dit d'un ton aimable : « Êtes-vous fatigué d'illuminer les hommes? Continuez de répandre votre lumière, et éclairez la postérité la plus reculée ». La biographie tibétaine s'accorde avec ce récit quant au fond; les mots essentiels sont : « Le roi de Bénarès, Udayana, pensant au Seigneur, fit sculpter son image en bois

Nyâya Sûtra, I, 29. Le fait que les Bouddhistes ont la même devise prouve qu'ils sont des imitateurs du Yoga.

3. *Travels*, 75.

4. *Mém.* I, 284. Une encyclopédie chinoise dit que la statue était en or.

de santal jaune[2]. » Les Singhalais savent que, du vivant du Gotamide, son image fut faite par ordre du roi de Kosala[3], donc de Prasenajit. Hiuen Thsang raconte que le roi Prasenajit, en apprenant qu'Udayana avait fait faire une statue du Buddha en bois de santal jaune, fit lui aussi, à la même occasion, faire une statue, de la même matière[4]. Ceci rappelle une notice de l'encyclopédie chinoise, d'après laquelle le roi de Perse * fit faire une statue du Buddha en or, dès qu'il eut 161
appris qu'Udayana en possédait une semblable[1].

Ce que les Buddhistes racontent du Buddha, les Jainas le racontent du Jina, connu aussi sous le nom de Vardhamâna et le titre de Mahâvîra. Lorsque le Jina demeurait sur la terre, le roi Udayana gouvernait le pays de Sindhu-Sauvîra; il embrassa la doctrine de Mahâvîra et fit sculpter l'image de celui-ci en bois de santal jaune. Pour la possession de cette image, il y eut une grande guerre entre Udayana et le roi Pradyota, bien connu par l'histoire de Jîvaka[2].

Dans les fouilles faites à Mathurâ on a trouvé plusieurs statues, du Jina Vardhamâna aussi bien que du Buddha; ces statues ont des souscriptions avec des dates précises[3]. Malheureusement, il y a des doutes quant au moment où a com-

2. Schiefner, *Tib. Lebensb.* 273. Ailleurs, dans le même ouvrage, p. 235, Udayana est nommé roi de Kauçâmbî.

3. Hardy, *E. M.*, 199.

4. *Mém.* I, 296.

1. L'explication de cette fable n'est pas sûre; probablement elle veut insinuer que Mithra et Buddha sont tous les deux le soleil doré et représentent au fond la même conception. Une statue assise du Buddha, trouvée dans les ruines d'un temple près de Caboul, a des flammes qui s'élèvent sur les épaules; *Journ. As. Soc. Bengal*, III, pl. XXVI; Prinsep (o. c. p. 455) remarque à ce propos : « The lambent flame on the shoulders is a peculiarity not observed in any image or drawing of Buddha that I have seen. It seems to denote a Mithraic tinge in the local faith. The solar disc or glory behind the figure is a common appendage to sacred persons in every creed. »

2. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, 47.

3. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, 30-37. Ce sont les statues du Jina qui sont, de beaucoup, les plus nombreuses.

mencé l'ère qui y est indiquée ; cependant, il est à peu près sûr que ces antiquités ne remontent pas plus haut que le premier siècle après J.-C., et que quelques-unes se rapportent aux IIe et IIIe siècles. Comme on ne peut supposer que les statues découvertes à Mathurâ soient justement les plus anciennes qu'on ait exécutées, nous pouvons admettre que déjà bien avant notre ère on a honoré des statues du Buddha. On peut aller plus loin encore et soutenir que le modèle des statues du Buddha, au moins de celles qui le représentent debout, existait dans l'Inde longtemps déjà avant la fondation de l'ordre. Lors de la construction, dont nous avons déjà parlé, de l'autel védique en briques, le prêtre, au moment où l'on
162 posait la première couche de briques, devait, * au nom de celui qui ordonnait le sacrifice, accomplir le rite suivant [1] : la tête tournée vers la région du ciel où se lève le soleil, il met, sur une poignée d'herbe [2], juste au milieu, une feuille de lotus, sur cette feuille une plaque d'or qu'il portait au cou, et sur cette plaque « un homme en or », représenté debout, et dont la tête est tournée vers l'Orient [3], le tout en chantant l'hymne au Purusha ou celui au Lumineux. Puis, le prêtre s'arrête un moment, pendant que la personne qui a ordonné le sacrifice rend humblement hommage à la statue, en prononçant trois versets pour conjurer les Serpents.

Il est expressément dit « que l'homme en or » est le symbole de Prajâpati, d'Agni et de celui qui ordonne le sacrifice [4], c'est-à-dire des trois manifestations de la lumière éternelle et substantiellement une. Prajâpati, le Seigneur des Créatures, est Brahma le Créateur, et représente comme tel le

1. Weber, *Ind. Stud.* XIII, 248 et les sources citées.

2. C'est dans ce prêtre qu'il faut chercher l'origine de l'homme qui offrit au Gotamide, au moment où celui-ci s'avança pour monter sur le trône de la Science, huit poignées d'herbe; tome I, p. 64, comp. *Lalita-V.* 357.

3. Le Bodhisatva, lui aussi, tourna la tête vers l'Orient, tome I, p. 65. Chacun sait, du reste, qu'en sa qualité de Grand-Homme (Mahâ-purusha) il est d'une couleur dorée.

4. Weber, *Ind. Streifen*, I, 60 et ss.

passé ; les Bouddhistes l'appellent Buddha. Agni, dans un sens plus restreint, le feu terrestre et atmosphérique, représente ce qui est temporaire et sublunaire, le monde des phénomènes, le présent; les Bouddhistes donnent au monde phénoménal le nom de Dharma. Celui qui ordonne le sacrifice est l'homme lui-même dont la véritable substance est la lumière intérieure, l'élément réellement immortel en lui, d'après les anciennes idées indiennes. L'immortel abstrait est remplacé chez les Bouddhistes et d'autres sectes, par les immortels, les morts réunis. Que la réunion de tous les morts fût appelée immortelle, *amṛta*, parce que les morts ne peuvent plus mourir, parce que la mort est éternelle et immortelle, ou bien parce qu'ils ont obtenu la vie éternelle, importait peu ; dans tous les cas, on pouvait considérer le Saṅgha, les réunis, comme l'élément vraiment spirituel. La statue est en or, parce que « Prajâpati est d'or » [5] ; il l'est, parce que d'après la conception naturaliste, la plus ancienne, il est le soleil. * Naturellement le Buddha, lui aussi, doit 163
avoir une couleur dorée ; nous savons, en effet, qu'il se distinguait par une belle couleur dorée, sauf au moment où, vers le jour le plus court de l'année, il tomba, épuisé par les jeûnes, à la fin de sa course ; alors la couleur était devenue pâle. De là la couleur dorée de la première statue du Buddha ; et il est très naturel, que, en imitation de cette statue, la plupart des images de Buddha, encore aujourd'hui, soient d'or, ou dorées, ou au moins de couleur jaune. Mais, en dehors du Brahma visible, il y a, à l'intérieur de l'homme, un Brahma invisible, le Logos. Un de ses noms est Buddha, le conscient, ou Muni, le voyant, le penseur ; ou, si l'on veut, Buddha est la personnification de Buddhi, conscience, intelligence, esprit. Si l'on attribue la couleur dorée à ce Brahma ou Buddha invisible, c'est, ou bien pour exprimer symboliquement l'unité substantielle de la lumière extérieure

5. *Çatapatha-Brâhmaṇa*, 10, 1, 4, 9 ; comp. 10, 1, 3.

et de la lumière intérieure, des deux Créateurs, ou bien, parce que, comme le dit le Çatapatha-Brâhmaṇa, « l'esprit vital est de l'or. »

Le résultat auquel nous amènent ces considérations, c'est que les premiers fils de Çâkya, qui, en leur qualité de Yogins, étaient philosophes, honoraient, comme objet suprême du culte spirituel, le Buddha invisible, ou, comme ils disaient, le Tathâgata qui a atteint le Nirvâṇa; que, d'autre part, pour encourager la piété, ils ne désapprouvaient pas absolument la personnification d'une idée ou d'un idéal; en d'autres termes, qu'ils faisaient exactement ce qu'ont fait tous les philosophes indiens depuis 2,500 ans au moins. L'absence d'images du Seigneur à Bharhut et ailleurs ne suffit pas à prouver que *tous* les Bouddhistes, dans la haute antiquité, désapprouvaient les images du Seigneur. Ce qui est sûr, c'est que les statues du Buddha se rattachent étroitement au culte de Brahma et du Purusha; en outre, que l'absence des images du Maître, justement sur les monuments les plus anciens est inexplicable, si les initiés croyaient réellement que le Buddha était un homme; pourquoi ne l'aurait-on pas figuré, aussi bien qu'Ajâtaçatru et Prasenajit, et nombre de dieux et de déesses? Les sculpteurs ne manquaient pas d'imagination; car on trouve à Bharhut une représentation du Bodhisatva,
164 au moment où il est sur le point de pénétrer * dans le flanc de sa mère, sous forme d'éléphant, conformément à la tradition [1].

1. *S. of Bh.* pl. XXVIII, où la superscription doit se traduire : « la Conception du Seigneur », ce qui est tout autre chose que le « dream » de Cunningham. Le Rév. Beal fait une remarque critique assez singulière (*Travels*, 85) : « The fable relates that Bodhisatwa descended from the Tusita heaven, in the shape of a white elephant, surrounded by light like the sun, and entered the left side of his mother. But in the text he is described as descending seated on an elephant, which account seems far more natural. » C'est, en effet, très naturel, qu'un être qui doit encore être conçu, monte sur un éléphant, et pénètre ainsi dans le sein de sa mère; rien de plus naturel et de plus historique qu'une telle chevauchée.

Nous trouvons, chez un auteur païen du VIe siècle, une description concise, mais classique, du type d'après lequel il faut faire une statue de Buddha conformément aux règles de l'art [2]. Il dit : « Buddha doit être assis sur un siège de lotus, comme s'il était le Père de l'univers (Brahma); ses mains et ses pieds doivent être marqués de lotus; il doit avoir les cheveux courts et un visage calme ». C'est un fait remarquable qu'une des plus anciennes statuettes du Buddha trouvées jusqu'ici [3], a comme souscription : « Image du Seigneur, le Patriarche (*Bhagavato-Pitâmahasya*) ». Si la statuette elle-même et une expression édifiante ajoutée à la légende (« pour délivrer de la souffrance ») ne montraient que nous avons affaire au Buddha, chacun croirait que l'inscription désigne Brahma, le Père des créatures, car le nom le plus ordinaire du Créateur est justement Pitâmaha. Un autre détail, qui doit frapper tout le monde, est le « siège de lotus » ou le « coussin de lotus » commun au Buddha et à Brahma [4]. Le siège de lotus s'appelle Padmâsana, mais ce mot désigne aussi, chez les Yogins, une façon particulière de s'asseoir. C'est pourquoi il est dit du Maître des Yogins, Çiva, qu'il est Padmâsana, comme Brahma et le Soleil, qui portent tous les deux le même surnom. Un autre nom, Vajrâsana « trône de diamant ou d'adamant [5] », était donné au siège que le Sage suprême occupait à Gayâ.

* On peut résumer ainsi les traits qui distinguent les sta- 165
tues qui représentent le Buddha assis : la tête est entourée d'une couronne de rayons ou d'un disque lumineux. La chevelure est très courte, bouclée vers la droite; le plus sou-

2. Varâha-Mihira, *Bṛhat-Samhitâ*, 58, 44. Comp. Hemâdri, *Caturvarga-Cintâmaṇi*, II, 1, 119; 1037.

3. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, pl. XVIII.

4. Nous avons vu plus haut que la statue de « l'homme en or » est posée sur la plaque d'or, placée elle-même sur une feuille de lotus.

5. En même temps : trône de l'éclair; voir un essai d'explication de ce nom chez Senart, *Ess.* 425.

vent on voit huit rangées de petites boucles, les trois rangées supérieures formant comme une tresse au-dessus des autres; comme couronnement cette coiffure a une sorte de chignon, de calotte, ou d'après d'autres, un os qui s'élève au sommet du crâne, l'Ushṇîsha [1]. Entre les sourcils, un peu au-dessus de la racine du nez, se montre l'*ûrṇâ*, représentée tantôt comme une mouche, tantôt comme un cercle formé par quelques petits cheveux. Les yeux sont d'ordinaire baissés, parfois seulement ouverts à moitié, comme d'un homme plongé dans la Samâdhi. Toute l'expression du visage est tranquille, calme et douce, comme chez le moine dont l'apparition fit naître chez le Prince Siddhârtha la pensée d'embrasser la vie religieuse. Les oreilles sont tirées en bas. L'ample vêtement a été jeté sur l'épaule gauche de manière à découvrir le bras droit et la partie droite du haut du corps; il recouvre le reste du corps jusqu'aux chevilles, où il retombe en formant des pointes [2].

Le Tathâgata est souvent représenté debout, surtout quand on veut le montrer enseignant. Une statue très remarquable de cette classe se voyait autrefois à Peshawer, près d'un grand Stûpa, bâti par Kanishka. La statue était en marbre blanc, et haute de 18 pieds, c'est-à-dire qu'elle était de grandeur naturelle, car le Gotamide avait cette stature. Elle était tournée vers le nord, et répandait une lumière aveuglante;
166 * mais ce qu'il y avait de plus merveilleux, c'est que la statue changeait de place pendant la nuit et se promenait de gauche à droite autour du grand Stûpa. Peu de temps avant l'arrivée de Hiuen Thsang à Peshawer, il était arrivé qu'une bande de malfaiteurs avait voulu pénétrer dans le Stûpa pour y voler, mais voilà que subitement la statue s'avança, de sorte

1. C'était l'explication qu'on donnait, entre autres, à Hidda, où l'on montrait cet os merveilleux du sommet du crâne.

2. La statue très ancienne, trouvée à Caboul (voir plus haut, p. 161), présente des traits qui lui sont propres, entre autres celui-ci, que le vêtement, plié d'une façon pittoresque, couvre les deux épaules.

que les voleurs, épouvantés, prirent la fuite, tandis que le Buddha retourna à sa place habituelle [1]. Une autre statue, qui était de grandeur naturelle, en laiton, ornait le Vihâra du Parc-aux-Cerfs, près de Bénarès : elle représentait le Tathâgata tournant la roue de la Loi [2]. Remarquables à cause de leurs dimensions étaient aussi deux statues à Bamian. L'une, de pierre, mais de « couleur d'or » (probablement dorée) était haute de cent cinquante pieds ; l'autre, haute de cent pieds, était en laiton.

Il y a aussi des statues qui représentent le Tathâgata couché, la tête tournée vers le nord, au moment où il atteint le Nirvâṇa. On voyait à Bamian une statue dans cette attitude, qui avait la longueur colossale de mille pieds [3]. A Kuçinagara, l'endroit où avait eu lieu le fait mémorable de l'entrée dans le Nirvâṇa, il y avait une statue semblable, comme en témoigne Hiuen Thsang [4]. Son prédécesseur et compatriote, Fa Hian, n'en parle pas, quoiqu'il ait visité le lieu saint. Le même voyageur ne vit à cet endroit que deux arbres *sâl*, conformément à la tradition [5], tandis que, quelques siècles plus tard, on en montra quatre. A Sankissa, l'antique Sâṅkâçya, on a trouvé, il y a quelques années, un morceau de sculpture, * représentant le Nirvâṇa : le Tathâgata est couché sur 167
le flanc droit, la main droite posée sous la tête [1].

Près de la même ville de Sâṅkâçya, où le Seigneur, après avoir séjourné pendant trois mois auprès des Dieux, dans la salle Sudharmâ, redescendit sur la terre par trois escaliers, on voyait, du temps des pèlerins chinois, un Buddha debout, en pierre, et des deux côtés Brahma et Indra, le

1. Ce n'est pas un miracle, mais une chose habituelle, que le soleil fasse le tour du grand Dhâtugarbha, dont le Meru est le sommet. De même, il arrive fréquemment que le soleil levant chasse les voleurs. — *B. Voy. des Pèl.* II. 111.

2. *Voy. des Pèl. B.*, II, 355.

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 38.

4. *Mém.* I, 334.

5. *Travels*, 94.

1. Cunningham, *Archaeol. Survey*, XI, 28.

premier tenant un chasse-mouches blanc, le second avec un parasol [2]. Les escaliers originaux, construits par Viçvakarman, l'architecte des Dieux, n'existaient plus au VIIe siècle après J.-C. ; c'est pourquoi plusieurs princes, regrettant de ne plus voir ces escaliers, en avaient fait construire de nouveaux, sur le fondement des anciens, semblables aux originaux, sauf en ceci qu'ils n'avaient qu'une hauteur de 70 pieds. Déjà du temps d'Açoka, ainsi qu'assure Fa Hian, les trois escaliers avaient disparu, à l'exception de sept marches. Açoka, désireux de savoir jusqu'à quelle profondeur les escaliers pénétraient dans la terre, mit des gens à l'œuvre pour fouiller et examiner le sol. Ceux-ci creusèrent dans la terre, jusqu'à ce qu'ils furent arrêtés par une fontaine d'eau jaune, dont ils ne purent atteindre le fond, circonstance bien faite pour fortifier la foi du souverain. Il fit construire à cet endroit un temple, au milieu duquel il fit placer la statue dont nous venons de parler, haute de seize pieds ; et près du temple il dressa une colonne, haute de 70 pieds, au sommet de laquelle était un lion couché. A propos de ce lion de pierre, on raconte un détail intéressant. Une fois que les fils de Câkya avaient un différend avec les hérétiques, au sujet du droit, qu'on leur contestait, d'habiter en ce lieu, on s'accorda de faire dépendre l'issue du débat de quelque miracle. A peine
168 avait-on conclu cet arrangement provisoire, que le lion, * placé sur la colonne, fit entendre un rugissement formidable, de sorte que les hérétiques se désistèrent de leur demande [1].

On se tromperait, si l'on tirait de cette légende la conclu-

2. Travels, 64-67, *Voy. des Pèl. B.* II, 238. Sur les antiquités trouvées dans des fouilles faites à Sâṅkâçya, on peut voir un rapport dans Cunningham, *Archaeol. Survey*, XI, 22. — Une figure des escaliers, ou plutôt de l'échelle, se trouve dans Cunningham, *S. of Bh.* pl. XVII.

1. Le général Cunningham a trouvé, dans les fouilles qu'il a faites à Sankissa, une colonne ayant un éléphant comme chapiteau, et en tire la conclusion que Fa Hian a pris un éléphant pour un lion ; *Archaeol. Survey*, I, 278 ; XI, 22. Malheureusement, Hiuen Thsang, lui aussi, a vu un lion sur la colonne.

sion que les Bouddhistes n'attribuent un pouvoir miraculeux qu'à leurs propres sanctuaires. Il y avait à Pushkalâvatî un temple païen, au sujet duquel Hiuen Thsang affirme pertinemment qu'on y voyait journellement des miracles [2]. Le fait que des statues des orthodoxes faisaient des miracles est tellement naturel qu'il est inutile d'y insister. Nous ne rechercherons pas non plus jusqu'à quel point le pouvoir surnaturel des statues, des temples et des Dagobs était soutenu par certains artifices; devant des gens comme les pèlerins chinois on n'avait en tout cas pas besoin de recourir à de pareils moyens : ils voyaient tout ce qu'on voulait leur faire voir. Cependant les Indiens n'étaient dénués ni de l'habileté nécessaire aux tours de passe-passe, ni de finesse diplomatique. Un exemple de la fusion harmonique de ces deux qualités nous est fourni par la description, que donne Hiuen Thsang [3], d'une image peinte du Buddha, haute de seize pieds, près du Peshawer. L'œuvre était ainsi faite, qu'au-dessus de la poitrine on voyait deux corps qui se réunissaient par en bas pour n'en former qu'un seul. (En effet, on peut tracer une limite entre les deux moitiés du jour, et entre l'ancienne et la nouvelle année, quoiqu'au fond elles se confondent). L'histoire de cette image, telle qu'on la trouvait dans les anciennes descriptions du pays, était celle-ci. Il y avait un homme qui subvenait à ses besoins par un travail manuel, Une fois qu'il était parvenu à grand peine à gagner un écu, il eut envie de faire faire une image de Buddha, et s'adressa à cet effet à un peintre, en lui déclarant d'avance * que sa 169
pauvreté ne lui permettait pas de donner pour le tableau plus d'un écu. Le peintre, touché par la bonne volonté de l'homme, promit d'exécuter l'ouvrage au prix offert. Or, il y avait un autre pauvre, qui, lui aussi, s'adressa au peintre, avec la même demande, et reçut une promesse identique.

2. *Mém.* I, 119.
3. *Mém.* I, 110.

Une fois le tableau terminé, et les deux ouvriers étant venus le voir, l'artiste montra le portrait, en disant : « Voilà l'image que vous m'avez commandée. » Les deux pauvres gens se regardèrent avec un certain embarras, sur quoi le peintre, qui soupçonnait bien ce qui se passait en leur âme, leur dit : « A quoi pensez-vous? Pour l'argent que j'ai reçu, je vous ai livré ce que je vous ai promis : et pour le prouver, l'image va subir une transformation merveilleuse. » A peine avait-il prononcé ces paroles, que l'image se divisa en deux corps, qui s'illuminaient l'un l'autre. Impossible de décrire le transport d'allégresse qui, à cette vue, s'empara de l'âme des deux pauvres journaliers.

A côté de cette image, étaient placées deux statues, l'une haute de quatre pieds, l'autre de six, qui représentaient le Buddha tel qu'il était assis, les jambes croisées, sous l'arbre de la Science, et qui, à ce qu'assure Hiuen-Thsang[1], étaient d'une ressemblance frappante. Au moment où le Dieu du jour les illumine de ses rayons, elles répandent une aveuglante lumière dorée; mais dès que l'ombre se déplace, degré par degré, les veines de la pierre prennent une teinte rouge-bleuâtre. Des vieillards racontaient que, des centaines d'années avant la création, dans les crevasses et les creux des deux pierres se trouvaient des fourmis couleur d'or, dont la grandeur variait d'un pouce à un grain de blé. Dans les allées qu'elles perçaient dans la pierre, elles avaient laissé du sable mêlé d'or, et formé ainsi les deux statues du Buddha que le pèlerin a vues de ses propres yeux.

D'autrefois le Buddha est représenté avec deux compa-
170 gnons : parfois se sont Brahma et Indra, parfois les deux *
chefs des disciples, Çâriputra et Maudgalyâyana; parfois aussi le Dharma et le Saṅgha. Quelquefois il est question d'un groupe de quatre statues, représentant Çâkya et les trois Buddhas antérieurs; ailleurs des statues des sept Buddhas[1].

1. *Mém.* I, 109.

1. *Voy. des Pèl. B.* I, 84, 133, 205.

Parmi les saints dont les images étaient hautement honorées, après celles du grand Maître, dans l'église du Nord aussi bien que dans celle du Midi, il faut mentionner en première ligne le Bodhisatva Maitreya, le futur Sauveur. Particulièrement célèbre était la colossale statue en bois doré, haute d'environ cent pieds, qui s'élevait dans une des vallées du Dardistân, l'ancien royaume d'Udyâna. Afin de se procurer le portrait de Bodhisatva, qui n'a pas encore paru sur la terre[2], l'Arhat Madhyântika, grâce à son pouvoir surhumain [3], fit monter au Ciel un sculpteur, qui put y contempler Maitreya de ses propres yeux. Après trois voyages de ce genre au ciel des Tushitas, l'artiste réussit à faire une effigie parfaitement ressemblante. Aux jours de fête, elle répandait une lumière brillante, et les princes de tous les pays rivalisaient en offrandes : c'était au moins encore le cas au ve siècle. Le Bodhisatva mérite, en effet, les honneurs les plus extraordinaires : car si, semblable en cela au jour de demain, il *doit* continuellement paraître, et n'a jamais paru, il veille néanmoins sur le développement de l'Église *; il anime, pour 171
ainsi dire, les croyants, en ranimant leur espérance, et les empêche ainsi de s'attiédir dans leur zèle.

A côté de Maitreya, chez les Bouddhistes septentrionaux, les Bodhisatvas Avalokiteçvara et Mañjuçrî étaient extrêmement

2. D'après le *Saddharma-Puṇḍarîka*, dans lequel il joue un rôle assez important, il est assis avec Çâkyamuni au sommet du Gṛdhrakûṭa, où est placée l'action de la pièce. On n'en saurait conclure que Maitreya vit sur la terre; mais seulement, que le vrai Gṛdhrakûṭa ne doit pas se chercher dans ce monde, ce qui n'empêche pas qu'on montrait à Bénarès l'endroit où Maitreya avait jadis reçu une prophétie.

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 149; Fa Hian (Travels, 18) parle seulement « d'un certain Arhat ». Le récit n'est qu'une variante de l'histoire du portrait du Buddha; voir plus haut, p. 160. Une fois qu'on a un modèle, on peut en multiplier à volonté les empreintes, et les adapter aux cas particuliers, grâce à quelques petits changements. Une empreinte de ce genre est la légende, d'après laquelle l'Arhat Devasena fit monter au ciel des Tushiṭas le vénérable Guṇaprabha, afin de contenter le désir delui-ci de contempler Maitreya. Devasena lui-même faisait fréquemment des excursions au Ciel. *Voy. des Pèl. B.*, II, 221.

considérés. A quelque époque qu'on fasse remonter leur culte, c'est chose certaine qu'il était autorisé par les livres canoniques dès le IIIe siècle. A une certaine distance de Kapiça, dans une vallée haute, s'élevait la statue d'Avalokiteçvara. Si quelqu'un en la contemplant sentait naître le désir sincère de contempler le puissant Bodhisatva, celui-ci sortait de la statue, se montrait dans toute sa majesté et adressait au fidèle quelques paroles aimables [1]. D'autres statues, aussi magnifiques, se trouvaient dans l'antique royaume d'Udyâna, dans le Kashmir, à Kanauj, à Gayâ [2]. Sur la limite occidentale du Magadha, dans un charmant paysage, se dressait fièrement, au sommet d'une colline, un couvent, nommé Kapota-saṅghârâma, c'est-à-dire « le Monastère aux Pigeons ». Là s'élevait une statue en bois de santal d'Avalokiteçvara, le Bodhisatva dont le pouvoir divin excite le respect universel. De tout temps, on voyait là une foule de gens qui avaient préalablement jeûné pendant une semaine, ou même pendant deux semaines, afin de faire connaître leurs désirs au grand Saint. Ceux qui étaient animés d'une foi sincère, voyaient alors Avalokiteçvara, resplendissant de lumière, sortir de son effigie, pour leur adresser la parole avec bienveillance. De nombreuses personnes purent même le contempler dans toute sa majesté. Le Bodhisatva était aussi consulté comme un oracle (entre autres par Hiuen Thsang) de la manière suivante. Placé à une certaine distance, en dehors d'un grillage en fer, celui qui désirait être renseigné sur l'avenir, jetait des guirlandes de fleurs vers la statue, et si elles restaient suspendues aux mains et aux bras, c'était un
172 présage favorable [3]. * Une autre statue du saint se trouvait dans un couvent du pays des Mahrattes [4]. De nos jours, on

1. *Voy. des Pèl. B.* II, 45.
2. *Voy. des Pèl. B.* I, 88; II, 141, 182, 249; I, 141.
3. *Voy. des Pèl. B.* I, 172.
4. *Voy. des Pèl. B.* III, 151.

représente parfois Avalokiteçvara avec dix ou onze visages [2], qui, tournés vers toutes les directions, sont superposés trois par trois, de manière que l'ensemble forme un cône [3]. Cette pluralité de visages est l'expression plastique de l'universalité d'Avalokiteçvara ; c'est la représentation figurée de son surnom Samantamukha, « celui dont le visage est tourné de tous les côtés » [4]. Ce surnom est sans doute très ancien, mais il ne s'ensuit pas qu'il fût absolument nécessaire d'exprimer cette universalité dans la statuaire, d'une façon aussi platement littérale; on n'en voit pas non plus trace dans la description des statues chez le pèlerin chinois.

Mañjuçrî est mentionné souvent par Hiuen Thsang avec le plus profond respect; mais il n'est pas question de ses statues, il n'est parlé que de reliques du saint, qui reposaient à Mathurâ dans un Dagob. Des représentations postérieures de Mañjuçrî nous représentent le Bodhisatva comme ayant quatre mains, dans lesquelles il tient un rosaire, un livre etc. [5]. La statue javanaise de Mañjuçrî qui fut élevée par Âdityavarman et consacrée l'an 1265 de Çaka (1343 après Jésus-Christ), n'a que deux bras et ne se distingue par rien de monstrueux [6].

Les cinq Dhyâni-Buddhas ou Jinas, Vairocana, Akshobhya,

2. Dix est le nombre des directions, à savoir les huit points cardinaux, zénith et nadir. Onze est le nombre des Rudras. Ceci montre que le Bodhisatva est un Rudra ou Çiva déguisé. On peut douter que cette conception de la nature réelle d'Avalokiteçvara soit la plus ancienne, mais il est facile de voir comment elle a pu naître. Un des surnoms de Çiva est Dṛshṭi-guru, c'est-à-dire « maître de la vue » (en tant qu'éther); *avalokita* pris comme substantif neutre signifie aussi « vue, l'action de voir »; d'autre part, *içvara*, « seigneur », est synonyme de *guru*, « maître »; de sorte que les deux noms, quant à la signification, se valent.

3. Kœppen, *Rel. d. B.* II, 24. Une figure un peu différente dans *Arch. Surv. of. W. India*, n° 9, pl. XXIV.

4. Ce surnom lui est donné dans le Saddharma-Puṇḍarîka, chapitre XXIV; comp. Beal, *Catena*, 384.

5. Koeppen, *Rel. d. B.* II, 22.

6. La statue est maintenant au musée de Berlin.

Ratnasambhava, Amitâbha ou Amitâyus et Amoghasiddhi, de
173 même que leurs fils, les Bodhisatvas * Samantabhadra, Vajrapâṇi, Ratnapâṇi, Padmapâṇi et Viçvapâṇi [1], et leurs épouses ou Târâs [2], ou, comme diraient les Hindous, leurs Çaktis ou forces, c'est-à-dire, Vajradhâtvîçvarî, Locanâ, Mâmakî, Pâṇḍarâ ou Pâṇḍurâ et Târâ, sont surtout des objets du culte dans le Nepal, le Tibet et la Mongolie. Les images des premiers montrent le type ordinaire du Buddha. Leurs sièges, qui reposent sur des coussins, garnis d'une bordure de feuilles de lotus recourbées vers le bas, sont distingués par des figures animales placées dos à dos. Des lions, des éléphants, des chevaux, des cygnes ou *haṁsas*, et des Garudas sont respectivement les attributs de Vairocana, d'Akshobhya, etc. La tête est entourée d'une gloire, qui, chez Amoghasiddhi, présente cette particularité qu'elle est couronnée et entourée de serpents. Les Buddhas diffèrent entre eux par la position des mains et par la couleur. Vairocana est blanc, Akshobhya, bleu, Ratnasambhava jaune doré, Amitâbha rouge, Amoghasiddhi, vert. De ces cinq Buddhas, le second est placé dans les temples du côté de l'Orient, le troisième du côté du Midi, le quatrième du côté de l'Ouest, le cinquième du côté du Nord ; il faut donc admettre que le premie occuper le cen-

1. Comp. t. I, p. 323 ; Waddell, *Lamaism*, 336, 349.

2. *Târâ* signifie étoile, étoile fixe. Ce fait seul indique que les Dhyâni-Buddhas sont des lunes, c'est-à-dire période de la lune, par ex. les cinq Tithis ; chez les Indiens, *târâ* et *candra* (lune) vont toujours ensemble. Ces cinq êtres célestes sont, dans le macrocosme, les seigneurs des cinq périodes ; dans le microcosme, les cinq Indras, c'est-à-dire, les cinq *indriyas*, organes des sens, qu'on appelle aussi « divinités », *devatâs*. D'après l'Aitareya-Brâhmaṇa, 8, 28, les cinq *devatâs* qui composent le *brahma* seraient : l'éclair, la pluie, la lune, le soleil et le feu ; même si cette explication était exacte, elle ne s'appliquerait pas aux cinq divinités du *brahma* en tant que microcosme ; dans le microcosme, les cinq *devatâs* ne peuvent guère être que les cinq sens, et il est évident que le passage cité désigne le *brahma* vivant, c'est-à-dire, le microcosme. Le terme hindou *çakti* indique encore plus nettement le caractère allégorique des Indras, car *çakti* signifie « force », comme anciennement *indriya*.

tre [3]. Les Târâs ont chacune la même couleur que les Buddhas qu'elles accompagnent, de même que leurs fils, les Bodhisatvas, qui sont représentés debout [4].

* Le culte des Dhyâni-Buddhas et de leurs Çaktis ne s'est 174
développé, sans doute, que tardivement (bien entendu, dans la forme que nous connaissons maintenant). Deux d'entre eux, Amithâbha ou Amitâyus, et Akshobhya, figurent déjà dans le Lotus [1], quoiqu'ils ne soient pas nommés Dhyâni-Buddhas. Chez les Japonais, Amitâbha occupe un rang très éleve, tout à fait distinct de celui des quatre autres. Parmi les statues de Boro-Budur, on a cru les reconnaître tous les cinq, et l'on a cité en faveur de cette opinion des arguments qui doivent être pesés avec soin, bien qu'ils ne soient pas tout à fait décisifs [2]. En tout cas, le résultat n'aurait rien d'étonnant, car c'est un fait bien établi que les Bouddhistes de Java appartenaient à la fraction septentrionale de l'Église. On pourrait aussi citer en faveur de cette opinion le fait qu'une statue de la déesse Mâmakî, la Târâ de Ratnasambhava, a été trouvée à Java [3].

Des statues des Buddhas antérieurs à Çâkya se rencontrent dans le Nepal ; à Gayâ il y avait une statue de Kâçyapa Buddha [4].

Les productions de la peinture et de la sculpture religieuse des Bouddhistes sont infiniment nombreuses et indici-

3. Hodgson, *Ess.* 30. 40. *Trans. of Roy. As. Soc.* II, pl. I. Wright, *Hist. of Nep.* pl. VI, où Vairocana est placé au milieu, comp. Leemans, *Boro-B* 448 (trad. franç. p. 475). Chez les Mongols, Akshobhya est le premier (Burnouf *Intr.*, 116), dans un certain sens, il l'est aussi au Nepal.

4. Wright, p. c.

1. *Lotus*, p. 113 et 251.

2. W. von Humboldt, *Kawisprache*, I, 124; comp. Leemans, *Boro-B.* 450 (trad. franç. p. 477). Le colonel Yule suppose que ce sont les cinq Buddhas Krakucchanda, Konâgamana, Kâçyapa, Çâkya et Maitreya; *Journ. Roy. As. Soc.* IV (New series) 421.

* 3. Raffles, *Hist. of Java*, II, la planche qui suit la page 54. Comp. aussi Friederich, dans *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap*, XXVI, 15.

4. *Voy. d. Pèl. B.* II, 473.

blement monotones. Il est presque incroyable quel nombre énorme de statuettes et de dessins, en l'honneur du Maître, un seul croyant faisait parfois exécuter. Peu de temps avant sa mort, Hiuen Thsang fit noter que, sa vie durant, il n'avait pas fait modeler moins de 100 millions de statuettes et peindre moins de 10 millions de portraits du Buddha, sans compter un millier de portraits de Maitreya, dessinés sur soie. On pourrait dire, sans être tout à fait injuste, qu'un pareil zèle est excessif; mais on devra reconnaître en même temps
175 qu'une telle activité * eût été impossible sans une admiration et un amour sincères envers le Maître. Là où il y a admiration et amour, il y a nécessairement dévouement et effort, et c'est, après tout, de ces sentiments que dépend en grande partie le salut de toute société humaine.

Tous les connaisseurs sont d'accord sur la valeur relativement élevée de l'art bouddhique. Surtout les artistes tibétains, chinois et Japonais, ont excellé dans l'art de modeler, de ciseler, de sculpter et de fondre des œuvres plastiques ; ils ne possèdent pas seulement une admirable habileté technique, mais encore un certain sentiment des exigences élevées et sévères de l'art. Sauf quelques représentations plus ou moins monstrueuses, moins dues cependant au mauvais goût qu'au symbolisme [1], le type des statues est purement humain, de sorte que les Buddhas, à ce point de vue, peuvent soutenir la comparaison avec les Mithras et les Apollons. L'anthropomorphisme, appliqué aux figures mythologiques, va si loin, qu'on représente les Nâgas ou serpents comme des hommes ordinaires, distingués seulement par une petite couronne de serpents ; on peut les mettre sur la même ligne que les Naïades grecques [2].

1. Des représentations du Buddha avec quatre ou six bras se trouvent à Boro-Budur. pl. CCLXXX et les deux suivantes ; de même pl. CCLIV; on voit dans la plupart de ces bas-reliefs une représentation du Buddha comme Avatâra de Vishṇu. Cf. Leemans, *Boro-B.* 634 (trad. franc. p. 665).

2. Un bon aperçu de l'art bouddhique dans l'Inde et de l'influence de l'art grec

Les statues dont parlent les pèlerins chinois, étaient en pierre, en bois de santal, en laiton ou quelque autre métal. Il est souvent question de statues en or, mais il est probable que les plus grandes d'entre ces statues étaient seulement dorées. De nos jours encore, la statue principale des temples est le plus souvent en bois, recouvert de laiton ou de feuilles d'or, ou bien en fer de fonte, ou en bronze, recouverts de dorure. Un goût particulier pour les statues en argent est attribué, au roi de Kapiça : tous les ans ce prince, dont Hiuen Thsang loue particulièrement la piété et la bienfaisance, faisait faire une statue du Buddha, haute de 18 pieds[3]. On mentionne souvent de petites statuettes en pierre précieuse.

* Les édifices où l'on voit la statue du Buddha vivant s'ap- 176
pellent des Vihâras, de même que les stations où il se reposait pendant sa carrière terrestre. Si l'on entend aussi par ce nom des couvents, c'est une extension de sens, analogue à la signification spéciale que nous donnons à l'expression « maison de Dieu ». On peut se demander si l'on peut donner légitimement le nom de Vihâra aux temples creusés dans le roc, qui contiennent un Dagob, mais non une statue. En tout cas, ce sont des temples ou, si l'on veut, des églises.

Le plus grand des temples creusés dans le roc, en tant qu'ils sont d'origine bouddhiste, est celui de Kârli, entre Bombay et Poona. Ce sanctuaire est conçu d'après un plan qui rappelle singulièrement celui des anciennes églises chrétiennes : il consiste en une grande nef principale et deux nefs latérales, et se termine par une abside, où se trouve le Dagob. Les dimensions de l'intérieur sont de 126 pieds en longueur, et de plus de 45 pieds en largeur, dont 25 pour la nef principale, de sorte que chaque nef latérale n'a qu'une

sur les statues du Buddha se trouve dans A. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien* et *Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie.*

3. *Voy. des Pèl. B.*, II, 41.

largeur de 10 pieds. De chaque côté, quinze colonnes séparent la nef principale des nefs latérales; chaque colonne se compose d'une base élevée, d'un fût octogone, et d'un chapiteau richement orné, sur lequel sont placés deux éléphants agenouillés, qui portent sur le dos deux figures, soit un homme et une femme, soit deux femmes. Les sept colonnes derrière le Dagob sont de simples fûts octogones, sans base ni chapiteau; les quatre colonnes placées sous la galerie d'entrée diffèrent beaucoup des colonnes de l'intérieur. La voûte a la forme d'une demi-ellipse, de telle façon que la hauteur est égale à la moitié du grand axe de l'ellipse. A l'endroit où se trouve l'autel dans les églises chrétiennes, s'élève le Dagob, dont nous avons donné une description plus haut. Juste en face de ce Saint des Saints est l'entrée principale, à côté de laquelle sont deux entrées latérales, toutes les trois sous une même galerie, au-dessus de laquelle est une seule grande fenêtre, en forme de fer à cheval. Le péristyle est beaucoup plus large que le bâtiment principal; il mesure 52 pieds. Il est limité au devant par deux puissants piliers, sans base ni chapiteau, qui soutiennent la masse rocheuse. Au-dessus de cette partie, qui, d'après les spécialistes, a dû
177 être ornée autrefois d'une galerie en bois, * est une rangée de quatre petites colonnes, placées entre des pilastres; par là la lumière pénétrait jusqu'à la grande fenêtre. En dehors du péristyle est une colonne à 32 côtés ou rainures, couronnée de quatre lions. L'impression que produit l'intérieur du temple est grandiose et puissante; la pleine lumière tombe, par une seule ouverture, directement sur le Saint des Saints, tandis que le reste de l'édifice est plongé dans un mystérieux clair-obscur [1].

Au même ordre d'architecture appartiennent les cinq temples creusés dans le roc à Ajanta, là où l'on trouve les

1. Fergusson, *History of E. and I. Architecture*, citée dans Hunter, *Gazetteer*, V, 256.

24 couvents déjà mentionnés plus haut. Ces temples sont d'ordinaire deux fois plus longs que larges ; le plus grand a une longueur de 94 pieds et demi, sur une largeur de 41 pieds et demi. La division de l'espace intérieur, l'emplacement du Dagob et la forme de l'ensemble s'accordent avec ce qu'on voit à Kârli ; dans les temples les plus anciens, les colonnes n'ont ni base, ni chapiteau. Les sanctuaires plus anciens se distinguent par ceci que la façade seule est ornée de sculptures, tandis que dans les plus récents, les murs, les chapiteaux, même les Dagobs, sont couverts d'ornements en relief. La sculpture, qui consiste surtout en images du Buddha et d'autres saints, n'a que peu de valeur artistique, les peintures, au contraire, qu'on trouve surtout dans les couvents, sont très appréciées. En dehors des portraits peints du Buddha [2] et de ses élèves, on y voit des représentations de rues, de processions, de batailles, d'intérieurs, de chasses d'animaux, etc. [3].

Ces temples et couvents d'Ajanta, remarquables aussi à ce titre qu'ils donnent une image nette du développement de l'art bouddhique dans l'Inde, de l'an 200 avant J.-C. à l'an 600 après notre ère, sont à ce qu'on croit, identiques à ceux dont Hiuen Thsang fait mention dans sa description * du pays des 178
Mahrattes [1]. A la limite orientale de cet empire, — telle est en résumé sa notice — se trouve une chaîne de montagnes,

2. A Bharhut, comme nous l'avons déjà dit, on ne trouve pas encore d'image du Buddha.

3. Burgess, dans Hunter, *Gazetteer*, I, 91 : comp. Fergusson, *Hist. of Ind. Architecture*, 122-159 (èdit. 1876) et l'article de celui-ci « On the portrait of Chosroes II at Ajanta, » dans *Journ. Roy. As. Soc.* XI, 158 (New Series), de même que Burgess, *Archaeol. Surv. of W. India*, n° 9.

1. *Mém.* II, 151. Faute de documents suffisants, il est difficile de décider si le Couvent aux Pigeons de Kâçyapa Buddha, que décrit Fa Hian (*Travels*, 139) sans l'avoir vu, doit son origine à des renseignements confus sur Ajanta. Le Rév. Beal, p. c., croit que l'auteur a voulu désigner le temple connu sous le nom de Kailâsa, à Ellora ; mais c'est là un sanctuaire çivaïte ; on devrait plutôt songer à des grottes plus anciennes à Ellora.

où des roches escarpées s'élèvent au-dessus d'une sombre vallée. Là il y avait autrefois un couvent dont les salles étaient creusées au fond des crevasses qui s'enfonçaient dans le roc, et dont les tours et les coupoles étaient construites de manière à s'adosser au roc. Le couvent avait été fondé par l'Arhat Âcâra. Ce qui étonne quelque peu, c'est que l'auteur parle du couvent comme s'il n'existait plus, tandis qu'immédiatement après il donne une description animée du Vihâra, qui s'y rattachait. « Ce Vihâra » — dit le pèlerin — « est d'une hauteur d'environ 100 pieds ; au milieu s'élève une statue, du Buddha en pierre, haute de 70 pieds. Elle est surmontée de sept calottes en pierre, qui sont suspendues en l'air, à un intervalle de 3 pieds l'une de l'autre, sans aucune attache apparente. D'après les anciennes descriptions du pays, elles sont soutenues par la puissance des vœux de l'Arhat. »

En faisant le tour du temple on voyait, sur les murailles, des sculptures, représentant des scènes de Jâtakas, de même que les événements qui précédèrent l'élévation du Bodhisatva au rang d'Arhat, et les miracles qui suivirent le Nirvâṇa. Devant les portes du couvent, on voyait quatre éléphants de pierre, tournés vers les quatre points cardinaux. A ce que disaient les gens du pays, les éléphants poussaient de temps en temps des rugissements formidables, de sorte que la terre en tremblait. On ne parle pas de peintures ; mais ce silence ne prouve pas que les peintures murales d'Ajanta sont postérieures à Hiuen Thsang.

On trouve des temples creusés dans le roc, semblables à ceux d'Ajanta, à Bâgh, à une hauteur de 850 pieds au-dessus du niveau de la mer. Parmi ces œuvres, qui datent à ce
179 qu'on suppose, de 500 à 700 après J.-C., * ce sont surtout les restes d'admirables fresques et des piliers taillés dans la roche vive qui ont attiré l'attention [1].

Souvent les Stûpas servent aussi à abriter des statues, que

1. Hunter, *Gazetteer*, I, 290 et les auteurs cités.

la statue principale soit placée dans une chambre voûtée ou dans une petite chapelle sous le Dagob, comme c'est souvent le cas en Indo-Chine [2], ou dans une niche, comme dans les Stûpas du Nepâl. Le sanctuaire à Boro-budur, qui a la forme du Meru et consiste en douze terrasses superposées, à peu près comme les pyramides à terrasses d'Abousir, de Sakkara et de Meidoum en Égypte, porte, sur les cinq terrasses inférieures, quelques centaines de niches, couronnées de petites coupoles; dans chacune de ces niches il y a une statue du Buddha assis. Des statues analogues se trouvent aussi dans les édicules des terrasses supérieures, édicules en forme de coupoles ou de cloches, quí se distinguent surtout des coupoles des terrasses inférieures en ceci, qu'elles sont évidées en grande partie, et que les parois sont percés d'ouvertures en forme de losange. La grande coupole du centre contient un Buddha inachevé, pour ainsi dire embryonnaire, de même que la Grande Mère, la *Magna Dea*, la divine Mâyâ, contient le Bodhisatva dans son sein; ce détail a donné lieu à diverses conjectures [3].

5. — Arbres de la Science. Le Trône de la Sagesse. Empreintes et localités sacrées. La roue. Figures symboliques.

Parmi les vrais Caityas il faut compter l'arbre sacré, qui tient une place si importante dans toutes les mythologies. Les sculptures à Bharhut nous montrent les Arbres de la Science, les Bodhis, de six d'entre les sept Mânushi-Buddhas [4] : ceux de Kâçyapa, Konagamana, * Kakusandha, 180

2. Voir la coupe de la Pagode Thopinya à Pagan, *Journ. Roy. As. Soc.* IV, 425 (New series).

3. Leemans, *Boro-B.* 456-459 (trad. franç., p. 483-486).

4. Ces Buddhas dits « humains » représentent d'une façon symbolique les sept Manus. Comme *manu* signifie entre autres le « pensant » et *buddha* « le conscient, le sage », on peut considérer les deux mots comme synonymes. Or, de Manu dérive aussi bien *mânusha*, que *mânava*, homme ; si l'on avait

Vipaçyin, Viçvabhû et Çâkyamuni. Le Bodhi du dernier, du plus célèbre des sept Buddhas, est, comme on sait, le Pipal, qui était déjà particulièrement vénéré à une époque très ancienne ; c'était, comme on voit par la Kaṭha-Upanishad [1], l'arbre éternel du monde, d'où sort toute vie.

Des figures de l'arbre sacré, avec le trône de la sagesse placé au pied, se trouvent fréquemment à Bharhut ; dans la représentation la plus achevée [2] nous voyons deux parasols placés au sommet de l'arbre, et des drapeaux entre les branches. Dans les deux angles supérieurs du bas-relief flottent deux figures ailées (analogues à nos anges) tenant à la main des guirlandes ou des banderoles. Sous chaque ange se tient une figure virile, beaucoup plus haute que les deux anges flottant en l'air. Ces deux figures élèvent de la main droite un objet qui a la forme d'un rameau cassé par le bout et quelque peu recourbé, tandis qu'ils tiennent le pouce et l'index de la main gauche appliqués contre la bouche, en signe d'étonnement [3]. Le tronc de l'arbre est entouré d'une rangée de colonnes, qui supporte une balustrade, ornée de niches en forme de fer à cheval, dont chacune contient un

parlé des 7 Mânava-Buddhas, chacun eût trop vite compris le sens de la devinette, et elle eût perdu tout son sel. Parmi ces 7 Manus (autrement : Buddhas), représentants d'une nouvelle période et législateurs, proclamateurs du Dharma, il n'y a qu'un seul Manu (autrement dit Buddha) qui soit devenu célèbre, seules ses décisions ont encore force de loi.

1. *K. Up.* 6, 1 ; on trouve la même idée encore plus développée dans *Bhagavad-Gîtâ* (*Mahâ-Bhârata*, 6, 39, 1) et dans le commentaire sur le passage cité; l'explication du scholiaste est intéressante, non parce qu'il connaît l'histoire de l'arbre du monde, mais parce qu'il réflète l'idée qu'on s'en faisait de son temps, et qu'on trouve dans cette idée l'explication des étages des Dagobs superposés en escalier. Dans Hemâdri, *Caturvarga-Cintâmaṇi*, I, 994, c'est Janârdana (Vishṇu, l'Esprit suprême) qui est dit symbolisé par le Pipal.

2. Cunningham, *S. of Bh.*, pl. XXX.

3. Ces deux figures colossales sont évidemment deux seigneurs d'importance, et en outre des Dieux, car ils ne sont pas placés sur la terre. De la description du Mahâstûpa à Ceylan (voir plus haut, p. 154) on peut conclure que ces figures doivent représenter le Grand Brahma et Indra : car là on trouvait ces deux Dieux représentés chacun à côté du Bodhi.

parasol. Sur le sol, près du pied de l'arbre, est un siège, le Bodhimaṇḍa, devant lequel sont agenouillées deux personnes de grandeur ordinaire, en avançant les mains jointes. A gauche de l'une est une femme debout *, et à droite de 181
l'autre un prince des Nâgas, les bras croisés. On reconnaît le Nâga à une couronne de serpents, placées sur sa coiffure. En outre, il y a, à droite, au sommet d'une colonne isolée, un éléphant, qui avance sa trompe, dans laquelle il tient une guirlande ou une banderole.

On trouve à Bharhut des représentations moins compliquées des Bodhis [1] : les plus simples sont celles où manque la structure architecturale qui entoure l'arbre. C'est toujours le cas pour les arbres de la Science des Buddhas plus anciens.

Le Trône de la Sagesse ressemble beaucoup à un autel carré en pierre; la face supérieure et horizontale est ornée de fleurs et de branchettes. Un des bas-reliefs [2] montre quatre sièges placés l'un à côté de l'autre, et qui ressemblent plutôt à un sopha : ils sont placés dans un édifice semblable à celui que nous venons de décrire, et dont la balustrade, autant qu'on peut la voir, est ornée de trois niches en forme de cloches. Ce sont les trônes des quatre derniers Buddhas [3] : le plan horizontal des sièges est orné de fleurs, de feuilles et de branchettes, tandis que sur le côté antérieur vertical sont figurées des mains [4]. Sur une autre représentation du trône de Buddha on trouve, sur le plan horizontal, deux mains, des fleurs et des branchettes; sur la face antérieure, des représentations de Haṁsas, les oiseaux de Brahma [5].

Le trône authentique du Gotamide sous le Pipal à Gayâ, trône sur lequel, d'après Hiuen-Thsang, tous les Buddhas

1. Par exemple, pl. XXXI.
2. Pl. XXXI.
3. Cunningham, S. of Bh. 112; comp. *Voy. des Pèl. B.* II, 106.
4. En sanscrit, les mots qui signifient « main », signifient aussi « rayon ».
5. *S. of Bh.* pl. XVI. Le bas-relief représente Ajâtaçatru vénérant le Seigneur.

antérieurs ont atteint la parfaite sagesse, et tous les Buddhas postérieurs l'atteindront, est appelé aussi Vajrâsana par le pè-
182 lerin chinois [6]. * Aujourd'hui le sanctuaire consiste en des escaliers qui s'élèvent autour d'un Pipal, placé sur une éminence haute de trente pieds ; l'arbre, quoique aujourd'hui languissant, était encore en pleine croissance en l'an 1811 de notre ère [1]; on croyait alors qu'il était vieux de plus d'un siècle. Une greffe du vrai Bodhi à Gayâ a été apportée par Mahendra, fils d'Açoka et apôtre de Ceylan, à Anurâdhapura, où, près du chapitre de Lohaprâsâda, de nos jours encore un Pipal répand son ombre [2]. En général, on peut dire qu'un Bodhi est placé près de chaque couvent et de chaque temple bouddhique, sauf dans les contrées où le climat l'exclut.

Plus rares que les représentations des arbres de la Science sont à Bharhut les figures des traces sacrées des pieds du Buddha ; on en trouve cependant. Dans le bas-relief qui représente le roi Ajâtaçatru vénérant le Seigneur, on voit, devant un siège en forme d'autel, au-dessus duquel s'étend un parasol, comme un rideau de nuages, deux empreintes de pieds, marquées de la roue solaire.

La plus célèbre de ces empreintes est celle sur la Montagne d'Adam, qui a été souvent décrite [3]. Fa Hian dit que le Tathâgata, lors d'une de ses visites dans l'île, posa un de ses pieds au Nord d'Anurâdhapura, et l'autre sur le sommet

6. *Mém.*, I, 458. Un autre nom est Narasiṃhâsana, c'est-à-dire, siège de l'Homme-lion (Vishṇu), ou, au point de vue évhéméristе, du Lion d'entre les hommes, *Lalita-V.*, 427. Près de cet endroit est la localité appelée encore aujourd'hui Vishṇupada, dénomination qui a un rapport étroit avec Gayâ et l'Ascension (Samârohaṇa) ; comp. t. I, p. 240. Hiuen Thsang dit expressément (*Vie*, 140) que le trône fut bâti au commencement de l'époque actuelle du monde, c'est-à-dire, au commencement de la création.

1. Beal, *Travels*, 126. Déjà au VIIe siècle, l'arbre Bodhi était protégé par de hautes murailles en briques, *Voy. des Pèl. B.*, I, 139.

2. M. Dickson, M. A., appelle ce Pipal « le plus ancien arbre historique du monde » ; mais le Bodhi à Gayâ est encore plus ancien, *Journ. Roy. As. Soc.* VIII, 62 (New series).

3. Burnouf, *Lotus*, 622 et les écrits cités ; comp. Hardy, *Man. of B.*, 212.

d'une haute montagne, à une distance de 15 Yojanas du premier point. Cette montagne est évidemment la Montagne d'Adam, que le Mahâvamsa appelle Pic de Sumano [4]. La trace sacrée, qui est visitée tous les ans par des pèlerins de différentes religions, — les Çivaites soutiennent que c'est une trace du pied de Çiva, et les Musulmans qu'Adam a laissé cette empreinte * — a une longueur de plus de cinq pieds et 183
une largeur de deux pieds et demi, ce qui est assez bien en rapport avec ce qu'on nous dit de la stature de Gautama.

Bien que les Singhalais voient dans cette empreinte la marque visible de la destinée de leur île comme domaine du Buddha, et un gage que sa religion y restera florissante, ils ne sont pas les seuls qui puissent se vanter de posséder de pareilles traces sacrées. On en trouve en Indo-Chine, où le Dharma n'est pas moins honoré qu'à Ceylan; et il en était de même autrefois dans l'Inde. Dans le royaume d'Udyâna, sur une grande pierre près du bord septentrional de la rivière Suvat, Fa Hian et Hiuen Thsang virent une empreinte des pieds du Buddha, qui présentait cette particularité qu'elle semblait plus longue ou plus courte à mesure que le spectateur avait une foi plus ou moins vive [1].

Non moins remarquable au point de vue historique, était l'empreinte des deux pieds du Buddha qu'on voyait non loin de Pâṭaliputra. L'empreinte avait une longueur d'un pied huit pouces, une largeur de six pouces; ce sont de petites proportions, comparées à celles de l'empreinte de la Montagne d'Adam. La plante de chaque pied était marquée d'une roue avec mille rayons; les sommets des orteils par des fleurs portant le signe de la croix, des figures pisciformes, etc. Ce sont ces traces que laissa le Tathâgata, lorsque sur le point d'entrer dans le Nirvâṇa, parti de Vaiçâlî, il arriva à cet endroit. C'est alors que, s'arrêtant sur le bord méridional

4. *Travels*, 150; *Mahâvamsa*, 7. A Ceylan, on appelle la trace sacrée Çrîpâda, c'est-à-dire « pied illustre; » Târanâtha, 264, dit Çrîpâdukâ.

1. *Travels*, 27; *Voy. des Pèl. B.*, I, 86.

du Gange, debout sur une grande pierre carrée, il regarda avec attendrissement Ânanda, et dit : « C'est la dernière fois que je vois le Trône de diamant et Râjagṛha. [2] »

184 L'empreinte la plus colossale, sinon la plus célèbre, * était celle qu'Hiuen Thsang vit dans le Parc aux Cerfs à Bénarès. Là on montra au voyageur un endroit où les quatre derniers Buddhas avaient laissé la trace de leur pied. La longueur de l'empreinte était de 500 pieds, la profondeur de 7. Au-dessus de cet endroit on avait érigé les statues de ces quatre Buddhas, représentés comme marchant [1]. On voyait des traces semblables à Tâmralipti. On peut comparer à ces traces celles des pieds du roi Pûrṇavarman à Tjampéa, Djambou et Bekasih dans l'île de Java (une de ces empreintes a la forme d'un pied d'éléphant). Ces empreintes sont d'origine vishnouïte, et Pûrṇavarman est comparé expressément à Vishṇu, le marcheur par excellence, de sorte qu'il est probable qu'il n'est autre chose qu'une forme humaine de l'aimable Dieu du jour.

Chez les Nepâlais, les représentations des pieds du Buddha et de Mañjucrî s'appellent *pâdukâ*, mot qui signifie d'ordinaire « chaussure, sandale, soulier [2] ». Sur ces représentations sont figurés les deux pieds, vus d'en haut, placés dans un cercle entourés de huit pétales de fleurs. Les pieds du Buddha sont marqués par des figures en forme d'arbre ; ceux de Mañjucrî, chacun par un œil à moitié fermé, qui rappelle un croissant [3].

2. *Voy. des Pèl. B.*, I, 138.— Pour se rendre compte de l'absurdité de ce récit, on n'a qu'à se rappeler la situation respective de Vaiçâlî, Pâṭaliputra et Kuçinagara, où eut lieu le Nirvâṇa. Dans la légende officielle (tome I, p. 201) l'itinéraire du Buddha est beaucoup plus naturel.

1. *Voy. des Pèl. B.*, I, 133, 183; dans un autre passage, II, 358, il n'est question que d'une statue.

2. Un fait remarquable, c'est que, dans plusieurs idiomes de l'Archipel Indien, *çri-pâdukâ* est employé avec le sens du sanscrit *çrîpâda*. Les *pâdukâs* de Râma, que son frère considérait comme des remplaçants de Rama lui-même, sont connues. Comp. plus haut, p. 182, note 4.

3. Wright, *Hist. of Nepâl*, pl. VII. Nous ne savons pas encore dans quelle

Au fond, on trouve partout des traces de la présence du Seigneur (dans le passé), mais la tradition n'a pas gardé avec une égale fidélité le souvenir de tous les endroits où Çâkyamuni et les Buddhas antérieurs se sont tenus debout, ont été assis, se sont reposés ou promenés. De même, toutes les localités ne sont pas également vénérables. Le Tathâgata lui-même, peu de temps avant son extinction, a déclaré à Ânanda qu'il y a quatre endroits que les fidèles * doivent 185
contempler avec un respect profond : 1. l'endroit où le Tathâgata est né ; 2. celui où il a atteint la sagesse accomplie ; 3. celui où il a mis en mouvement l'incomparable roue de la Loi ; 4. celui où il s'est éteint à jamais. Tout homme, ajouta-t-il, toute personne, ecclésiastique ou laïque, qui fait un pèlerinage à ces endroits, et quitte ce monde dans une foi tranquille, arrivera au ciel [1].

Ces quatre lieux de pèlerinage sont, comme on sait, Kapilavastu, Gayâ, le Parc aux Cerfs, près de Bénarès, et Kucinagara. Ce sont par hasard des lieux très saints, même pour les Hindous, pourvu que, pour Kapilavastu on lise Kapilasthâna, autrement dit Hardvâr, dans le voisinage de l'antique Brahmapura et de Mâyâpura, la ville de Mâyâ [2]. De même, on peut à Kuçanagara ou Kuçinagara, substituer Kuçasthalî un des noms de la localité mythique Dvârakâ, située en Occident, ainsi qu'il convient, puisque le soleil se couche dans l'Occident. — Dans chacun des lieux particulièrement saints, chaque pouce de terrain presque avait été témoin d'actes semblables de la vie de Tathâgata, durant sa dernière apparition sur la terre aussi bien que pendant ses existences antérieures. Écoutons Fa Hian, au sujet de Gayâ [3] :

mesure on peut identifier Mañjucrî avec Râma-candra ; en tout cas, c'est un porteur de lumière pour l'Univers, un corps céleste ; ce qui le prouve, du reste, c'est l'histoire de sa marche chez Wright, p. 78.

1. *Mahâparin. S.* dans *Journ. Roy. As. Soc.*, VIII, 241 (New series) ; traduit par Rhys Davids dans la collection *Sacred Books of the East*, t. XI.

2. Hunter, *Gazetteer*, IV, 1.

3. *Travels*, 120. Comp. *Voy. des Pèl. B.*, II, 455 ss.

« Tout, dans l'enceinte de cette ville, est désert et abandonné. Vingt *li* vers le Sud, nous arrivons à l'endroit où le Bodhisatva, durant sa vie terrestre, passa six ans dans les macérations. A trois *li* de là, en allant vers l'Occident, nous arrivons à l'endroit où le Gotamide descendit dans l'eau pour se baigner, et où l'envoyé céleste lui tendit une branche d'arbre pour l'aider à sortir de l'eau. Allant deux *li* vers le Nord, nous trouvons l'endroit où les jeunes filles du village offrirent au Buddha du riz au lait. Deux *li* plus loin vers le Nord, il prit ce repas, assis sur une pierre, sous un grand arbre, le visage tourné vers l'Orient. L'arbre, aussi bien que la pierre s'y trouvent encore aujourd'hui. La pierre mesure environ 6 pieds en carré, et 2 pieds en hauteur. Dans l'Inde
186 centrale * la chaleur et le froid sont si bien tempérés que les arbres peuvent vivre des milliers et des myriades d'années. En allant de là vers le Nord-Est, à une distance d'un demi *yojana*, nous arrivons à une cellule creusée dans le roc, où le Bodhisatva s'assit, les jambes croisées et le visage tourné vers l'Occident. Ainsi assis, il pensa en lui-même : « S'il m'est donné d'atteindre à la parfaite sagesse, puisse une révélation spirituelle se faire. » Immédiatement, sur le rocher se montra l'ombre du Buddha, longue de trois pieds environ. Cette ombre est encore nettement visible ».

Le pèlerin poursuit encore longtemps son énumération, mais nous ne le suivrons pas. Il suffit d'ajouter, qu'à tous ces endroits, et d'autres encore, connus dans la légende, s'élevaient des Stûpas et des statues du Buddha. Une de ces statues avait été érigée grâce aux efforts du Bodhisatva Maitreya [1]. En ce qui concerne le principal objet du culte, l'incomparable arbre de la Science, Hiuen Thsang témoigne que, pendant la vie du Tathâgata, il était haut de plusieurs centaines de pieds, mais que, lors de sa visite à lui, Hiuen Thsang, à Gayâ, l'arbre n'avait plus que cinquante pieds,

1. *Voy. des Pèl. B.*, I, 142.

des rois mal intentionnés l'ayant fait abattre plusieurs fois.

* Le Parc aux Cerfs, à Bénarès, était, lui aussi, riche en 187
lieux saints et en légendes, En dehors des événements connus à tous de la vie du Buddha, tels que la mise en mouvement de la roue suprême [1] et la rencontre avec les Cinq, qui avait suivi, les souvenirs qui s'y rattachaient se rapportaient tous à des temps préhistoriques, comme on pouvait s'y attendre, l'action de beaucoup de Jâtakas étant placée sous le règne du roi Brahmadatta, il y a quelques millions d'années. Entre autres, on savait montrer l'endroit où fut prédit au futur Çâkya qu'il était destiné à devenir Buddha ; cet événement eut lieu à une époque où Kâçyapa Buddha tournait la roue, et où la durée de la vie humaine était de vingt mille ans [2]. Il y a encore d'autres récits de ce genre. Nous avons déjà fait connaissance avec les quatre derniers Buddhas et les empreintes de leurs pieds. Aux endroits où s'élevaient trois Stûpas, les trois derniers Buddhas s'étaient assis, et s'y étaient délassés. Non loin de là il y avait encore un Stûpa à l'endroit où il avait été prédit à Maitreya qu'il était prédestiné à devenir Buddha. Au premier abord, il paraît difficile à expliquer comment Maitreya, qui, jusqu'à présent, n'a jamais paru sur la terre, peut avoir reçu l'annonce d'une prédiction semblable à Bénarès ; et les détails qu'on ajoute relativement à cette prophétie, rendent la chose encore plus incompréhensible. On raconte en effet que le Buddha avait jadis, sur le Pic du Vautour près de Râjagṛha, révélé aux moines, qu'un jour, lorsque les hommes atteindront l'âge de 80 mille ans [3], Maitreya naîtra, avec un corps couleur d'or fin, très brillant, etc. La tradition ajoute, que Maitreya, après avoir entendu ces paroles, se leva de son siège. Maintenant, on peut se demander comment

1. C'est-à-dire le parcours du cercle diurne le plus élevé, pendant le jour le plus long de l'année.

2. *Voy. des Pèl. B.*, II, 358.

3. Autant dire : jamais.

une prédiction faite sur le Pic du Vautour peut être entendue près de Bénarès? et comment le Pic du Vautour peut-il être une localité terrestre si Maitreya se trouve sur cette mon-
188 tagne? * De tous les côtés on rencontre des difficultés [1]. On ne peut douter de l'authenticité de la prédiction, car les deux voyageurs chinois ont visité la localité, et l'ont vue de leurs propres yeux, aussi bien que Kapilavastu et les traces du Gotamide [2]. Près de cet endroit il y en avait un autre où le Buddha avait jadis fait une prédiction au roi des serpents Elâpatra. C'était le même roi des serpents, qui, avec deux autres esprits des eaux, Anavatapta et Muculinda, lors du partage des ossements du Seigneur, en avait reçu pour sa part un *droṇa* [3].

Parmi les endroits remarquables du Parc aux Cerfs il faut encore mentionner, en passant, l'étang dans lequel le Tathâgata se baignait; un autre dans lequel il lavait son froc; un troisième dans lequel il nettoyait son pot à aumônes.

Kapilavastu pouvait rivaliser avec Gayâ pour le nombre des localités célèbres, dont la plupart étaient marquées par des Stûpas. On montrait même l'endroit où le Sage Asita avait calculé l'horoscope du jeune prince [4]. Or, chez les Indiens, il ne pouvait absolument être question d'horoscope à une époque antérieure à 200 avant J.-C., et cet art n'a été introduit dans le pays que dans les premiers siècles de notre ère; mais la « critique » peut, si elle le veut, admet-

1. Dans le *Lotus*, chap. I, str. 94, Maitreya apprend la prédiction de la bouche de Mañjuçrî, mais p. 186 il dit l'avoir apprise de Çâkyamuni; la scène est placée sur le Pic du Vautour qui, comme on le voit d'un bout à l'autre du *Lotus*, n'est pas la localité terrestre.

2. *Travels*, 137; *Mém.*, I, 356.

3. *Travels*, p. c., comp. *Mém*,, I, 348. Elâpatra est une mauvaise forme sanscrite, qu'on retrouve dans le Mahâ-Bhârata et le Harivaṁsa, refaite sur une forme magadhique Elâpata (à Bharhut, pl. XVI, Erâpata). La vraie forme est Airâvata. La planche le représente agenouillé devant le trône Bodhi. Fa Hian (*Travels*, 90) distingue le roi de Râmagrâma de l'esprit des eaux; c'est de la critique à rebours.

4. *Travels*, 86.

tre qu'on a confondu la prédiction astrologique avec une simple prédiction d'après les marques corporelles. Nous avons déjà parlé de Kuçinagara.

Quoique les quatre localités dont nous venons de parler fussent les principaux lieux de pèlerinage, d'autres régions et d'autres villes pouvaient se vanter d'avoir donné hospitalité au Seigneur pendant un temps plus ou moins long *, 189
non seulement dans le Madhyadeça, où tant de souvenirs se rattachent aux noms de Çrâvastî, de Kauçâmbî, de Vaiçâlî, etc., mais aussi à Ceylan et dans le Nord-Ouest de l'Inde. Dans l'île qui a conservé le plus fidèlement les plus anciennes traditions de l'Église, il y a, en dehors des deux empreintes du pied du Buddha, un autre lieu saint : c'est celui où le Tathâgata monta un jour sur un trône, placé à l'ombre d'un *râjâyatana* [1], afin de faire briller sa lumière sur les Nâgas ou Serpents, qui étaient alors les seuls habitants de l'île. Le trône était de lapis-lazuli, et un don des Nâgas, tandis que l'arbre y avait été apporté par le dieu Succès (Samiddhi). Lorsque le Tathâgata partit pour la seconde fois du Jetavana pour Ceylan, afin de prêcher la loi aux Serpents, il était accompagné du Succès, qui lui tenait un arbre Râjâyatana comme parasol au-dessus de la tête, tandis que tous les deux volaient à travers l'air vers le but de leur voyage. Le même arbre, qui était autrefois placé dans le parc de Jetavana, fut plus tard, en même temps que le trône en lapis-lazuli, confié par le Gotamide aux Serpents, avec l'ordre exprès de vénérer ces deux objets sacrés.

Dans le Nord-Ouest de l'Inde, près de Peshawer, il y avait un Pipal à l'ombre duquel les quatre derniers Tathâgatas se sont assis, et les 996 qui viendront s'asseoiront également. Il n'est pas étonnant qu'un arbre si vieux fût haut de près de cent pieds. Hiuen Thsang a vu et l'arbre et les quatre statues

1. Arbre appelé aussi Khîrapâla, qui correspond au singhalais Kiripelu ; *Dipav.* 2, 50 ; comp. *Mahâv.* 7, 105.

des Buddhas du passé [2]. Dans le Magadha, près d'une crevasse dans laquelle reposait le corps de Kâçyapa le Grand, il y avait un endroit où ce successeur du Maître avait l'habitude de se laver les mains ; tous les ans, les pèlerins de divers pays venaient là pour honorer Kâçyapa, à l'heure du crépuscule, quand, immédiatement après le coucher du soleil, paraissent les Arhats [3].

190 Un arbre particulièrement vénéré était celui de Pi-so-kia (?) *, qui était sorti d'un morceau du cure-dents de Buddha. Souvent abattu par les incrédules et les envieux, l'arbre repoussait toujours, témoignage vivant de la force indestructible de la foi [1].

Les arbres, les trônes, les localités sacrées, sont rangés, d'après le système reçu, parmi les Paribhoga-dhâtus, les objets sacrés d'utilité ou d'usage journalier, et à bon droit, quand on se place au point évhéméristе. En effet, ce sont des choses qui ont servi au Buddha ou à l'un des Saints. Celui qui ne voit, d'autre part, dans des Caityas de cette classe que des objets naturels qui portent un caractère sacré, parce qu'ils éveillent, involontairement, des idées supérieures, et sont comme des images de conceptions élevées, dira plutôt que ce sont des moyens non-artificiels pour évoquer des souvenirs. Remarquons en passant que le mot « utilité » n'éveille nullement l'idée d' « utilité à l'égard du Buddha », de sorte que tout le terme « Paribhoga-dhâtu » n'est peut-être qu'une des nombreuses expressions équivoques de la langue « spirituelle ».

On pourrait se demander dans quelle classe il faut ranger la roue de la Loi, mise en mouvement pour la première fois par le Buddha à Bénarès. En tout cas, les imitations qu'on en trouve doivent être comptées parmi les monuments. Une représentation, aussi naturelle et symbolique que possible,

2. *Vie*, 83.

3. *Travels*, 133.

1. *Travels*, 72 (Legge, 54 lit Shâ-che) ; *Voy. des Pèl.*, *B.* II, 292 ; comp., III, 354.

se trouve à Bharhut, avec la légende « la roue du Dharma du Seigneur ». La roue, ornée d'une banderole, se trouve sous un parasol dans un temple ; de chaque côté, un homme, tenant les bras croisés sur la poitrine. La partie inférieure du bas-relief montre un roi assis dans un char attelé de quatre chevaux, et sa suite ; la légende nous apprend que nous sommes en présence de Prasenajit, roi de Kosala. Sur une autre planche, la roue est placée au sommet d'une haute colonne ; il en est de même ailleurs, entre autres à Sanchi et à Gayâ, et d'après Fa Hian aussi à Çrâvastî [2].

La roue, en elle-même, n'éveille pas l'idée * du dévelop- 191
pement d'un sermon ou du dévidage d'un texte ; un pareil symbole n'est respectable, en lui-même, qu'à titre de monument religieux. Ce qui est le point principal pour le croyant, la première prédication à Bénarès, n'est pas exprimé, pas même indiqué dans les images ; le spectateur doit le suppléer lui-même. Ce n'est qu'en mettant la roue en rapport avec la légende qu'on obtient une roue de la Loi spécifiquement bouddhique, tandis que la roue, comme symbole du temps, est bien connue, même en dehors de l'Église.

Les figures symboliques, dont les Bouddhistes font un usage si fréquent, ne diffèrent guère, quant à la nature et l'origine, de celles qu'on trouve chez d'autres Indiens, soit Hindous, soit Jaïnas. Mais, de même que les Çivaïtes ont une préférence spéciale pour certaines figures, les Vishnouïtes pour d'autres, les Jaïnas pour d'autres encore, de même, chez les fils de Çâkya, certains symboles ou certains signes sectaires sont plus appréciés que d'autres. L'origine de tous ces symboles se perd dans la nuit des siècles, et nous ne pouvons pas nous étonner si la véritable signification d'un grand nombre d'entre eux reste non seulement mystérieuse pour nous, mais était encore peu claire pour ceux qui s'en servaient. La forme même d'une seule et même figure présente souvent tant de

2. *St. of Bh.*, pl. XIII, XXXI, XXXIV ; *Travels*, 75.

variantes, qu'on se demande quel est le type primitif. Et ces divergences ne se rencontrent pas seulement quand on compare les figures symboliques des Indiens en général, — pour ne pas parler d'autres peuples de l'antiquité — mais aussi sur les monuments bouddhiques eux-mêmes. Pour ne pas dépasser les limites de cette étude, nous nous bornerons à mentionner les principales figures, et à les comparer, autant que possible, à celles qui sont employées chez les Indiens non Bouddhistes [1].

Une des figures symboliques les plus ordinaires de l'Inde est la croix, Svastika, c'est-à-dire, « signe du salut ». Déjà du temps d'Açoka il en existait au moins quatre variétés,
192 dont on en trouve deux sur l'inscription de Jaugada,* et une à Barâbar ; la quatrième peut être dérivée avec certitude de la troisième [1]. Le Svastika ne diffère d'une croix droite à branches égales que par cette particularité que chaque branche est terminée par une petite barre. Désignons les extrémités des branches par N., E., S. et O. — sans soutenir du reste que la croix ait désigné primitivement les quatre points cardinaux — nous constatons alors, que les petites barres sont tantôt dirigées de gauche à droite, tantôt en sens inverse, selon que la croix se trouve au début, c'est-à-dire à gauche, d'un texte ou d'une ligne d'écriture, ou qu'elle se trouve à la fin [2]. Une variété présente la transformation des lignes droites en lignes courbes, de sorte que le Svastika, au début d'un texte, ressemble à notre S, coupé à angle droit par un autre S; à la fin d'un texte on a la même figure, mais renversée [3].

1. Ce sujet a été traité avec plus de détails par Sykes, *Journ. Roy. As. Soc.*, VI, 454 ; Burnouf, *Lotus*, 625; Senart, *Essai*, 345. Comp. aussi Waddell, *Buddhism of Tibet*, 388 ss.

1. Cunningham, *Corp. Inscr.*, pl. XIII et XVI.

2. Chez Burnouf, p. c., la premère forme est le n° 1, la seconde, le n° 4.

3. Ainsi : et . Si l'on prolonge les extrémités en les recourbant, on obtient la forme , qui n'est pas rare à la fin des manuscrits d'une époque récente. Ce signe s'appelle Çrîvatsa, et est la marque distinctive de Çîtala, le 10e Arhat de la période actuelle Avasarpiṇî : voir la figure chez Colebrooke,

Le plus ancien exemple à nous connu du Svastika sur un monument non bouddhique, se trouve à Khaṇḍagiri : il a la forme décrite en premier lieu. L'inscription mentionne les hauts faits du roi Mahâ-Meghavâhana du Kaliṅga; ce roi, comme le montre le début du document, était un Ârhata ou Jaïna.

Le Vajra, symbole du marteau ou du carreau de la foudre, l'arme d'Indra, de Thor et de Jupiter, ne se trouve, semble-t-il, que chez les Bouddhistes du Nord, chez qui on l'emploie surtout comme sceptre magique. Peut-être une figure qui se trouve à la suite du Svastika, dans l'inscription de Barâbar, citée plus haut, est-elle une variante de ce symbole. Chez les Hindous, * le Vajra est représenté d'ordinaire comme une 193
croix de saint André. On se demande si une croix verticale, comme on en voit figurée sur d'anciennes monnaies bouddhiques doit représenter un Vajra [1].

Une troisième figure, très compliquée s'appelle Nandyâvarta [2]. Comme le mot *âvarta* exprime l'idée de « tourner » et comme le nom s'applique aussi à certains grands coquillages qui figurent dans les cérémonies du sacre d'un roi [3], il est probable que cette figure se rapporte à la conque céleste Pâñcajanya, la trompette retentissante de l'air, et aux mouvements serpentins de l'éclair qui l'accompagnent. Au milieu de la figure on reconnaît le Svastika, de sorte qu'elle pourrait bien n'être autre chose que ce dernier signe, mis en mouvement, et particulièrement la croix tournant vers la droite.

Le Vardhâmana, comme on le voit représenté sur quelques anciennes monnaies de Kadphisès, ressemble quelque peu à un trident reposant sur un cercle. Dans les bas-reliefs, plus

On the sect of Jains ; le premier Svastika dénote Supârçva, le 7e Arhat. Comp. Hemacandra, *Abhidânacintâmaṇi*, 47.

1. Cunningham, *Archaeol. Survey*, XIV, pl. X; Prinsep-Thomas, *Indian Antiq.*, II, pl. XIX.

2. Pour la figure, nous renvoyons à Burnouf et Colebrooke, passages cités.

3. *Dîpav.*, 12, 1. *Mahâvaṁsa*, 76. Buddhagosha dans *Sutta-V.*, I, p. 322.

anciens, la dent du milieu est si petite, comparée aux deux dents extrêmes, que la figure mérite à peine le nom de trident; sur une représentation, la figure est renversée; sous cette forme, on la trouve fréquemment comme bijou servant de pendant d'oreille [4]. Dans les monuments encore plus anciens, notamment dans l'inscription d'Açoka à Jaugada, et dans celle de Mahâ-Meghavâhana, l'adorateur des Arhats, on ne voit aucun renflement entre les deux extrémités recourbées. On peut donc conjecturer que la figure représente un croissant, mot qui est d'ailleurs la traduction exacte de Vardhamâna, « l'être croissant ». Le petit renflement ou
194 excroissance au milieu s'explique aussi facilement * que le nez ou le profil partiel que nous figurons fréquemment dans nos représentations du croissant. Une autre forme de Vardhamâna consiste en une faucille avec le côté creux tourné vers le haut, et dans le creux une figure dont il est impossible de déterminer le sens : ce qui y ressemble le plus serait une flamme recourbée. Ce ne serait nullement étrange que l'on eût confondu ou identifié le Vardhamâna avec le trident, car la faucille lunaire aussi bien que le trident sont des symboles de Çiva. Quant au nom de Maṇi, il permet des explications diverses, dont aucune n'est satisfaisante au point de vue du Bouddhisme évhéméristе.

L'arbre sacré, un des symboles les plus vénérés de l'Église, est représenté de diverses manières : tantôt les feuilles sont nettement reconnaissables, tantôt vaguement indiquées ou pas indiquées du tout; la pièce essentielle est un mât ou tronc, avec ou sans branches et feuilles, qui s'élève au-dessus

4. *S. of Bh.*, pl. XXX et XLIII. Le général Cunningham (*S. of Bh.* III) appelle cette figure Triratna, « les trois joyaux »; le Rév. Béal la nomme Maṇi, « pierre précieuse, amulette du cou » (*Catena*, 149), nous ne savons d'après quelle autorité. Le même mot que Maṇi est le vieux norrois *men*, dans Brîsingamen, le bijou qui orne le cou de Freya; très étroitement apparenté est le latin *monile;* dans le Heliand (vieux saxon) *hals-meni*. — La figure renversée, le pendant d'oreille, doit être l'Avataṁsa, qui figure, de même que le Nandyâvarta, dans le sacre d'un roi.

d'une base ou d'une terrasse carrée [1]. Les exemples les plus schématiques se trouvent sur les inscriptions jaïnites de Khaṇdagiri [2]. Une fois la figure (en commençant par le bas) consiste en un carré, que deux poutres divisent en quatre quartiers. La poutre du milieu s'élève au-dessus du carré ; sur ce prolongement est placée une pyramide renversée. Une autre fois, la base est un parallélogramme, deux fois plus large que haut, divisé en huit parties ; la partie supérieure est semblable à celle de la figure précédente, sauf deux traits ajoutés, et une ligne de plus dans la pyramide renversée. Quand on compare ces figures à la représentation tibétaine du système du monde [3], on est frappé de la ressemblance : au-dessus d'un carré est placé un prolongement du Meru, que nous appellerons le col ; sur le col, dont la face supérieure est censée représenter le Paradis d'Indra, repose une pyramide renversée, avec pointe aplatie, qui représente les cieux. Quand on supprime par la pensée la partie arrondie des Stûpas en forme de coupole, tout le haut, col, pyramide renversée et parasols ou cieux *, répond à la représentation 195
tibétaine, sauf le nombre, d'ailleurs variable, des cieux (dais) ou parasols [1]. De cette façon, l'Arbre et le Stûpa, s'ils n'ont pas la même origine, seraient du moins sortis de conceptions analogues. Dans la Kaṭha-Upanishad, — nous avons eu déjà occasion de le rappeler — le Pipal est l'arbre éternel du monde ; cette même source nous fait connaître une propriété mystique du Pipal : les racines sont en haut, et les branches

1. Des arbres qui diffèrent remarquablement entre eux, se trouvent, entre autres, représentés sur les monnaies figurées chez Prinsep-Thomas, *Ind. Ant.* I, pl. XIX.

2. Cunningham, *Corpus Inscr.*, p. c.

3. Voir la planche dans *Journ. Roy. As. Soc.* IV 415 (new series), et Waddell, *Buddhism of Tibet*, la figure de la page 79.

1. Le mot indien pour parasol, *chattra*, signifie proprement ce qui recouvre, couverture ; sans doute la conception des cieux ou *bhûmis* (mot qui signifie, « étages, couches », et, au singulier « le sol, la terre ») est plus récente.

en bas [2]. Si l'on prend le Pipal pour un arbre réel, c'est absurde; mais quand on songe à l'immense ciel nuageux, que représente l'arbre, l'idée s'éclaircit : la pyramide est renversée, la base en haut et le sommet en bas [3]. Le Pipal sacré s'appelle, dans l'inscription bouddhique du temple du soleil à Gayâ, Kalpavṛksha [4], « l'arbre qui remplit tous les souhaits ». Or le Kalpavṛksha, littéralement « Arbre séculaire », est bien connu des Hindous, et très populaire chez eux; ils connaissent aussi une figure Çrîvṛksha, « Arbre de la Fortune » ou « Arbre de la Splendeur », identifié par les uns avec le Bilva (*aegle marmelos*), par les autres avec le Pipal, c'est-à-dire le Bodhi [5]. Les idées monde et vie,
196 durée de la vie et bonheur de la vie, vie et fin de la vie *, se relient entre elles si involontairement, que, sans s'en apercevoir, on peut finir par identifier les symboles qui rappellent à la fois la vie et la mort, quelle qu'en soit d'ailleurs l'origine [1]. Si, au contraire, l'arbre et le Stûpa (ajoutons-y le Liṅgam) sont uns, au fond, une différentiation posté-

2. Comp. plus haut, p. 180. Dans *Chândogya Up.* 8, 5, 3 on dit que le Pipal produit le Soma (c'est-à-dire le suc céleste fécondant, la pluie); il est donc la couverture de nuages ou le ciel qui s'étend par dessus la terre; le sanscr. *nabhas*, le slavon *nebo* et le grec νέφος montrent la parenté des conceptions.

3. Disons, en passant, que, déjà dans les écrits vediques, on compare le Pipal au *liṅgam*, la Çamî à la *yoni*. Cette dernière sera probablement la terre, le *liṅgam* le jet fécondant, jet de lumière solaire ou jet d'eau, qui pénètre dans le sol. De là la ressemblance entre le Liṅgam et le Dagob, tel que le dernier se présente dans le temple souterrain de Kârli.

4. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, pl. XXXV.

5. On ne sait pas bien s'il y a rapport entre cette identification de Çrîvṛksha avec Bilva et le fait que l'arbre Bodhi est placé dans le voisinage d'Uruvilvâ (c'est-à-dire Uru-bilwâ). Ce qui est certain, c'est que le Bilva se trouve mentionné comme une sorte de Kalpavṛksha, car, « il donne tout ce qu'on désire et chasse la pauvreté ». Wilson, *Works* (éd. Rost), II, 217.

1. Les équations suivantes ne sembleront ni cherchées ni artificielles : Pipal = Çrîvṛksha (arbre de la Fortune) = Kalpavṛksha (arbre séculaire) = Bodhidruma (arbre de la science, de la conscience) = vie = existence dans le monde = monde = Dhâtugarbha = Stûpa = Caitya.

rieure de conceptions, qui pouvaient sembler profondément divergentes, s'explique aussi [2].

On ne peut soutenir que les Bouddhistes eux-mêmes ont reconnu l'identité ou la parenté de l'Arbre et du Stûpa; au moins, on n'en peut donner de preuve. On serait même tenté de citer comme présomption du contraire, le fait que la figure spéciale du Stûpa, consistant en trois hémisphères [3], se trouve représentée à côté du Bodhi. Malheureusement, ce fait ne prouve rien, vue la tendance des Bouddhistes à dire deux fois la même chose, et à couper, en apparence, les choses en deux, en employant deux mots au lieu d'un. Ils distinguent entre Mâyâ et Mahâ-Mâyâ, Meru et Sumeru, Tishya et Pusha, Içvara et Maheçvara, etc., ils pouvaient, par conséquent, se livrer à la même tendance innocente pour la multiplication quand il s'agissait de figures, aussi bien que quand il s'agissait de mots.

Un symbole qui se trouve souvent sur d'anciennes monnaies bouddhiques, sans que nous en puissions donner une explication suffisante tirée des écrits du Bouddhisme, est le taureau. Ce symbole est encore plus fréquent chez les Çivaïtes de toute secte, et chez les Jainas aussi la vénération du taureau est légitime, le premier Arhat de l'âge actuel du monde s'appelant Taureau (*vṛshabha*) et ayant un taureau comme signe distinctif. Le taureau hindou est, en même temps, symbole de la Loi, et peut-être quelques fractions de l'Église l'ont-elles considéré comme tel. Des images de taureaux sur des temples ne sont pas rares.

2. Quant à nous, nous croyons cette hypothèse plus probable que la première. Pour le Liṅgam, il ne faut surtout pas perdre de vue, qu'il est employé comme monument funéraire; le sens vrai du mot est d'ailleurs « signe distinctif ».

3. Parfois on trouve, au-dessus des trois mondes, les signes du soleil et de la lune.

197 * 6. — Reliques d'objets d'usage journalier. — Ombres considérées comme reliques. — Développement naturel et artificiel du culte des reliques.

Toutes sortes de restes des vêtements et des ustensiles des saints sont considérés comme de précieuses reliques, que les deux divisions de l'Église vénèrent également. Et cette vénération est ancienne ; nous en avons la preuve par les récits des pèlerins chinois et des chroniques de Ceylan.

Fa-Hian vit, non loin de Nagara, le bâton du Tathâgata. Cette relique, en bois de santal, recouvert de fer, avait une longueur de plus de 19 pieds [1]. Ceci peut nous donner une idée approximative de la stature de Gautama. Nous disons : approximative, et non : absolument exacte, attendu qu'il n'est pas absolument sûr jusqu'à quel point du corps le bâton s'élevait. Chez les Âryas, c'est une règle que le bâton du Brahmane atteint la hauteur du sommet du crâne ; celui du Kshatriya, celle du front ; celui du Vaiçya, celle du nez. Comme le Buddha, d'après sa propre déclaration, était à la fois Brahmane et Kshatriya, on ne sait quelle règle appliquer. L'incertitude devient encore plus grande, quand on tient compte d'une notice chinoise, d'après laquelle le bâton n'allait que jusqu'à la poitrine [2]. De toute façon, la stature du Gotamide était plus que gigantesque ; probablement le bâton représentait la hauteur totale de la personne, qui, comme on sait, était de 18 pieds (ou mains) ; peu de détails sont aussi bien certifiés que cette stature, si du moins on accorde un *minimum* de vérité historique à la tradition commune des deux fractions de l'Église.

A quelque distance de l'endroit où l'on montrait aux voya-

1. *Travels*, 44 (Legge, p. 39 « 16 or 17 cubits »); comp. Hiuen-Thsang, *Mém.*, I, 103.

2. Voir une note dans *Travels*, 44.

geurs le bâton du Buddha, il y avait un temple où étaient conservés son manteau et son froc [3]; les deux objets étaient en coton fin * et d'une couleur rouge jaunâtre. Quand dans le 198
pays la sécheresse durait trop longtemps, les habitants notables de la contrée se réunissaient, afin d'exposer et d'adorer le vêtement du Tathâgata, et alors une pluie abondante ne manquait pas de descendre sur le sol. Ce n'était pas le seul profit qu'on tirait de ces reliques : à bien des égards, c'était une charge lucrative de les surveiller. Le roi de Kapiça, qui, au VIIe siècle, possédait Nagara, avait nommé sept ecclésiastiques [1] pour surveiller les reliques. Ces gens, qui trouvaient gênante la foule incessante des adorateurs, avaient imaginé le moyen suivant de gagner du temps et de l'argent : ils avaient dressé un tarif complet, calculé d'après le plus ou moins de profit ou de jouissance que les fidèles tiraient de chaque relique ; de sorte qu'une personne qui ne tenait qu'à voir le morceau d'os du sommet du crâne, avait à payer une pièce d'or (valeur d'environ 12 francs) ; celui, au contraire, qui, pour s'assurer du degré de son propre mérite moral, voulait prendre une empreinte de la relique, devait payer cinq pièces d'or.

Le pot à aumônes du Tathâgata se voyait encore au Ve siècle, à Peshawer. Fa-Hian donne la description suivante de cet objet remarquable. Le pot peut contenir environ 2 Tau (20 livres) [2]; il a une couleur mêlée, dans laquelle

3. C'est ce que dit Hiuen-Thsang, *Mém.*, I, 103; Fa-Hian ne parle que du manteau. Il est difficile de dire quelle est la différence entre le manteau et le froc (Kâshâya).

1. Stan. Julien, *Voy. des Pèl. B.*, II, 103, les appelle des Brahmanes; on peut se demander si c'est exact, quoique ce ne serait nullement impossible; les brahmanes attachés à des temples sont considérés par les autres comme la lie de leur caste, et il est fort possible qu'il y en ait eu parmi ceux-là qui aient consenti à remplir, dans les sanctuaires bouddhiques, des postes de sacristains bien rentés.

2. *Travels*, 38. Le savant traducteur remarque que la dimension doit être exagérée, à moins que la relique ne soit fausse. Nous croyons, au contraire,

prédomine le noir ; la paroi est épaisse de deux pouces environ, lisse et brillante. De pauvres gens peuvent remplir ce pot en n'offrant que quelques fleurs, tandis que maint richard n'y arrive pas, en y versant cent, mille ou même dix mille boisseaux. Deux siècles plus tard, au moment où Hiuen-
199 Thsang visita Peshawer, le pot n'y était plus * : il était alors conservé à la cour du roi de Perse, où il était parvenu après bien des traverses [1]. A ce qu'on dit, ce pot avait été conservé primitivement dans le pays de Vaiçâlî, avant d'arriver à Peshawer dans le Gândhâra, et Fa-Hian avait entendu à Ceylan un religieux de l'Inde [2], qui, assis sur un trône élevé, récitait un livre sacré ou plutôt, comme on verra, un oracle sibyllin. Cet oracle disait, que le pot, autrefois conservé dans le pays de Vaiçâlî, se trouvait à ce moment (ve siècle) sur les limites du Gândhâra ; après cent ans, on le transporterait au pays des Yu-chi occidentaux ; un siècle plus tard, dans le Khotan, encore un siècle plus tard, à Kharachar ; puis, de cent ans en cent ans, le pot se trouverait successivement en Chine, à Ceylan, dans l'Inde, pour arriver enfin au Paradis. Cette prédiction paraîtra parfaitement juste, pourvu qu'on tienne compte des connaissances géographiques imparfaites du prophète indien : le grand pot à aumônes du moine couleur d'or doit avoir paru à l'Orient, à Vaiçâlî, avant d'être visible aux hommes à l'Occident, dans le Gândhâra. De l'Ouest, le pot marche vers le Nord-Ouest, puis vers le Nord, le Nord-Est, l'Est, où est la Chine, le Sud, où est Ceylan et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il disparaisse dans le Paradis. On ne nous dit pas pendant combien de temps le pot, que le Tathâgata, peu de temps avant son Nirvâṇa, avait laissé à Vaiçâlî comme souvenir, en pre-

que la dimension a été énormément rapetissée, et ne doutons pas plus de l'authenticité de cette relique que de celle des autres.

1. *Mém.*, I, 106.

2. *Travels*, 161.

nant congé des Lichavis, y est resté [3] ; d'après la prophétie dont nous venons de parler, on peut estimer la durée de ce séjour à cent ans. On dit expressément que ce même pot sera un jour employé par Maitreya, et plus tard par tous les mille Buddhas [4] : c'est là une affirmation qui était à peu près superflue, et intéressante seulement en tant qu'elle répand une lumière très claire sur le caractère « historique » du pot à aumônes.

Quand on parle de renseignements historiques dignes de foi, on songe malgré soi à Ceylan, dont les chroniqueurs brillent par le sens historique, * à ce qu'on nous assure 200
incessamment. Cette île, si riche en reliques de différentes sortes, pouvait aussi se glorifier de posséder plusieurs objets qui provenaient des Buddhas antérieurs à Çâkyamuni. On y possédait le manteau qui protégeait le Buddha Kâçyapa contre la pluie, la ceinture de Konâgamana, la cruche à eau de Kakusandha [1]. Nous n'osons décider si la ceinture conservée dans la Chapelle de la Ceinture (Kâyabandhanacetiya) était celle de Konâgamana ou celle de Gautama [2]. La chemise de bain du dernier avait été laissée par lui dans l'île, après une de ses visites [3].

Une relique singulière était le bonnet que portait Siddhârtha, quand il n'était encore qu'un enfant. Il était conservé dans un Vihâra à Koṅkaṇapura, dans une boîte magnifique ; les jours de sabbat, l'objet sacré en était retiré et exposé sur un socle élevé. On offrait des fleurs à ce bonnet, haut de deux pieds environ [4]. Des reliques non moins remarquables, surtout à cause des récits qu'on y rattachait, étaient le pot de fer et le manteau du saint Çâṇavâsa [5], con-

3. *Voy. des Pèl. B.*, II, 396.
4. *Travels*, 163.
1. *Dîpav*, 17, 9.
2. *Dîpav*, 15, 51.
3. *Mahâvaṁsa*, 105.
4. *Voy. des Pèl. B.*, III, 147.
5. Nommé aussi Çâṇavâsika et, en pâli, Sâṇavâsi.

servés dans un monastère à Bamian. Le manteau était fait de *çâṇa* (chanvre) [6] et avait une couleur rouge-clair. Saint Çâṇavâsa, un disciple d'Ânanda, n'avait cessé de porter ce vêtement pendant 1500 existences : le vêtement naissait toujours avec lui, et s'élargissait spontanément, à mesure que le corps de Çânavâsa s'accroissait; lorsque celui-ci, converti par Ânanda, fut devenu moine, le vêtement, qu'il avait apporté avec lui en venant au monde, se transforma de lui-même en habit monastique. Lorsque le Saint fut sur le point d'entrer dans le Nirvâṇa, il exprima le souhait que l'habit
201 pût durer *, jusqu'à ce que la doctrine de Çâkya fût éteinte. Et comme preuve de la véracité de cette tradition, Hiuen Thsang cite le fait, que le froc, quand il le vit, montrait déjà des traces d'usure [1].

En énumérant les différents objets du culte, nous ne devons pas passer sous silence l'ombre que Gautama, devenu Buddha ou n'étant encore que Bodhisatva, avait laissée, entre autres à Kauçâmbî, à Gayâ, à Nagara. A Kauçâmbî on montra au pèlerin chinois une grotte, où demeurait autrefois un Nâga venimeux. Jadis le Tathâgata avait dompté le monstre, et laissé sa propre ombre sur la paroi de la grotte. La grotte existait encore au VIIe siècle, mais l'ombre n'était plus visible [2]. A Gayâ, au contraire, l'ombre que le Bodhisatva avait laissée dans une cellule creusée dans le roc, était nettement visible, comme on se rappellera [3]. D'après une version un peu différente, le Bodhisatva aurait laissé son ombre ou fantôme dans la grotte, par compassion pour un Nâga qui habitait la cellule. Ne pouvant accorder la demande du Nâga, qui avait

6. *Çâṇavâsa* peut signifier « portant un vêtement en chanvre »; comp. Schiefner, *Lebensb.* 308, où l'on dit nettement que le futur saint fut nommé ainsi par son père, parce qu'en naissant il était revêtu d'un habit de chanvre.

1. *Vie de H. T.*, 49.

2. *Mém.* I, 286. Le voyageur avait peut-être visité la grotte à l'heure où l'ombre n'était pas visible ; ou bien, on lui a peut-être dit que la *châyâ* (c'est-à-dire fantôme) du Buddha ne se voyait jamais dans la caverne.

3. *Travels*, 122.

prié le Bodhisatva de lui faire atteindre en cet endroit la dignité d'Arhat, il voulut du moins lui laisser son ombre pour le consoler [4]. Il y avait une caverne semblable près de Nagara. Le prince des Nâgas, Gopâla, qui avait autrefois habité cette sombre grotte, avait reçu du Tathâgata la promesse de recevoir son ombre, dès que le moment du Nirvâṇa serait arrivé. Dans les derniers siècles la relique était devenue moins nette ; on voyait quelque chose, mais la ressemblance était très vague et douteuse. Ceux seulement qui avaient une foi ardente voyaient nettement l'ombre (ou fantôme). Hiuen Thsang en fit lui-même l'expérience, car, visitant la caverne, après avoir bravé bien des dangers, il eut la satisfaction * de 202
pouvoir contempler une magnifique ombre du Buddha [1]. Il n'a pas rencontré le Nâga, qui, d'après la légende, demeurait toujours dans la grotte, du moins, il ne le dit pas expressément; mais on ne peut conclure de ce silence que l'honnête pèlerin a compris l'identité du Nâga et de l'ombre. La légende en question est tellement typique et offre tant de points de ressemblance avec les vieux mythes germaniques de dragons qui surveillent des cavernes, qu'elle mérite d'être rapportée. Elle est conçue à peu près en ces termes :

Autrefois, du temps où le Tathâgata vivait dans ce monde, il y avait un vacher (*gopâla*) qui livrait tous les jours au roi du lait et de la crème. Une fois, il lui arriva de négliger ce devoir, et il fut, par conséquent, réprimandé sévèrement par le Roi. Plein de sentiments de vengeance, de dépit, il acheta pour ses pièces d'or des fleurs, qu'il offrit humblement au Stûpa de la Prédiction [2]. Il fit vœu de devenir un serpent ou dragon malfaisant, afin de ruiner le royaume et de tuer le roi. Immédiatement après, il monta sur un rocher escarpé, se

4. *Voy. des Pèl. B.*, II, 458.

1. *Voy. des Pèl. B.*, I, 81; II, 99.

2. Ce Stûpa avait été construit à l'endroit où le Bodhisatva, destiné à devenir un jour Çâkya Buddha, avait reçu la prédiction de cette destinée de la bouche de Dîpaṅkara Buddha.

jeta dans l'abîme, et mourut. Peu de temps après, il vint demeurer dans la grotte, et devint un prince des Nâgas. Au moment où il sortait de la caverne, afin de mettre à exécution son vœu criminel, le Buddha vit quels projets animaient le Nâga, et, ému de compassion, à l'égard du serpent aussi bien qu'à l'égard des habitants du pays, il quitta rapidement l'Hindoustan, et alla chercher le Nâga dans sa caverne, non pour tuer le dragon, comme un autre Sigfrid ou un autre saint George, mais pour lui inspirer des sentiments plus doux. A peine l'animal eut-il vu paraître le Tathâgata, que ses noirs projets se dissipèrent comme le brouillard se dissipe devant le soleil. Il accepta le commandement qui défend de tuer,
203 promit de suivre la loi établie, * et dit alors au Buddha : « Permettez moi de demeurer à jamais dans cette caverne, et de rendre mes hommages aux Saints, vos Disciples [1]. »

« Quand je serai éteint », dit le Seigneur, « je vous laisserai mon ombre. Je vous enverrai cinq Arhats [2], qui recevront toujours vos hommages. Une fois la voie droite éteinte, ce pieux devoir ne doit pas cesser. Si votre esprit amer vous pousse subitement à la colère, regardez alors mon ombre ; grâce à la puissance de bienveillance et de vertu (qui sort de moi) vos projets criminels s'évanouiront en fumée. Tous les Buddhas qui devront encore paraître durant la création actuelle, auront également pitié de vous, et vous laisseront leur ombre ».

Ici finit la légende; mais pour l'intelligence complète du récit nous devons ajouter, qu'en dehors de la grotte où paraissait l'ombre, on voyait deux pierres carrées, avec les

1. Le Nâga, tant que dure le jour, reste dans sa caverne, mais, pendant la nuit, quand les étoiles brillent au ciel, il s'échappe pour ainsi dire de sa grotte, lui, l'animal de l'obscurité, pour ne pas manquer à l'appel. C'est là la vraie Loi établie (*saddharma*).

2. Naturellement, les cinq planètes; la Lune est d'ordinaire trop brillante pour que le Nâga puisse en supporter l'aspect.

traces des pieds du Seigneur, marquées par la roue [3].

Tout lecteur quelque peu versé dans la mythologie aura remarqué que la légende du serpent qui surveille des vaches (ou des rayons) contient des éléments très anciens. Il n'y a de proprement bouddhique dans le récit que la tendance édifiante. Et ce qui est vrai de la relique de l'ombre peut s'appliquer à tous les restes de Buddha et des Saints. Des images poétiques ont été matérialisées et sont devenues des fétiches miraculeux qu'on adore à genoux. En même temps que le vieux langage symbolique se transformait en prose, la mythologie, devenue prosaïque, devint la philosophie indienne; et, pour des raisons faciles à comprendre, nous voyons se rattacher à celle-ci la tendance didactique qui consiste à tirer, de vieux récits considérés plus tard comme des fables, une morale profitable pour la vie sociale. Les sages vénéraient ces récits en tant qu'on pouvait les faire servir à la propagation de « principes » moraux, qu'ils n'avaient pas inventés, à vrai dire *, — les philosophes sont d'ordinaire peu 204
inventifs — mais qu'ils avaient rangés sous des rubriques scolastiques, et qu'ils pouvaient par conséquent présenter, avec une certaine fierté, comme leur propre œuvre. Jusqu'à un certain point ils savaient apprécier les sentiments de la foule, et surtout cette piété à l'égard des morts, qui, dans l'ancien monde païen, se reflète si admirablement dans les cérémonies funèbres. Eux-mêmes incapables d'émotions — du moins quand ils avaient atteint le plus haut degré de perfection — ils respectaient les émotions des humains moins développés, qu'ils regardaient d'ailleurs du haut de leur grandeur, et savaient se servir de la piété des autres comme d'un levier pour atteindre des fins utiles. Une part de mythologie, une part de philosophie, une part de piété — voilà les éléments du culte des reliques. Si les reliques bouddhiques étaient

3. Les deux versions de la légende, données dans les passages cités, offrent des divergences dans les détails.

réellement des restes vénérés d'un maître illustre, elles n'auraient pas toutes, sans exception, des dimensions monstrueuses. Qui donc, immédiatement après la mort d'un certain docteur, eût osé montrer aux croyants ou aux incrédules, aux amis ou aux ennemis, un morceau d'os, un vêtement, un bâton, — pour ne pas parler d'une ombre — et le présenter comme un reste du Maître, tandis que tout homme pouvait voir que ce n'était pas vrai ? C'est seulement en plaçant un tel Maître dans un passé lointain qu'on peut trouver créance chez les esprits les moins intelligents, et encore pas chez tous. Chez ceux qui exhibèrent les premiers les reliques, il ne peut être question de reconnaissance ou de piété. Il ne peut pas non plus être question de falsification ou de reliques fabriquées, car on ne peut dire qu'un objet est faux que lorsqu'il a l'air d'un objet authentique, sans l'être. La dent, la pupille, le pot à aumônes, le bâton, etc., du Buddha n'ont jamais ressemblé à la dent, etc., du soi-disant personnage humain Gautama ou Çâkya, et nul ne le savait mieux que ceux qui les premiers exhibèrent ces souvenirs du Seigneur, et qui devaient être naturellement des fils pieux de Çâkya — ou du moins se présenter comme tels.

Pour résumer, il y a au fond du culte des reliques un sentiment universellement humain; l'exploitation de ce sentiment est bouddhique.

205 *7. — Jours fériés. — Fêtes. — Assemblée quinquennale. Congrès annuel.

L'Église a emprunté à d'autres sectes l'usage de fêter régulièrement le sabbat, quatre fois par mois. Pendant deux de ces dimanches — on peut bien employer le mot, — le 14e ou 15e jour de chaque moitié du mois, doit avoir lieu la récitation du Prâtimoksha, cérémonie destinée uniquement aux religieux. Par contre, chaque dimanche la

prédication est autorisée, et c'est là une cérémonie destinée autant, sinon plus, aux laïques qu'aux moines.

Les quatre dimanches ne sont pas, dans tous les pays bouddhiques, distribués de la même manière dans le courant du mois. A Ceylan, en Birmanie et dans le Nepâl, on célèbre le jour de la nouvelle lune, le huitième jour de la lune, le jour de la pleine lune et le jour du dernier quartier; au Tibet, par contre [1], on a choisi le 14e, 15e, 29e et 30e jour du mois. Il est probable que cette divergence tient à quelque obscurité dans l'Écriture Sainte. Nous savons par le canon pâli que l'Uposatha était célébré, par les fils de Çâkya, imitant en cela les hérétiques, « le quatorzième, quinzième et huitième jour de la moitié de chaque mois » [2]. Lorsque le Maître permit plus tard qu'on récitât le Prâtimoksha le jour d'Uposatha (ou : un jour d'Uposatha), quelques moines eurent l'idée qu'on leur avait permis de réciter le règlement trois fois pendant la moitié d'un mois, c'est-à-dire le quatorzième, le quinzième et le huitième jour. En tout, la récitation aurait lieu six fois par mois. Ce n'était nullement l'intention du Maître; afin de prévenir pour la suite, toute incertitude, il s'expliqua, en déclarant expressément : « Je vous permets, moines, de réciter le règlement une fois pendant la moitié du mois, le 14e ou 15e jour ». On ne devait donc pas comprendre les mots « le quatorzième, quinzième », comme s'ils étaient réunis par la particule conjonctive « et », mais comme séparés par la particule disjonctive « ou ». Le 8e jour ne fut pas mentionné, * et l'on décida ainsi tacitement 206
que, ce jour-là, en tout cas, on ne devait pas réciter le règlement [1]. On n'avait pas besoin de prendre une décision nouvelle concernant l'Uposatha habituel qu'on célébrait le 8e jour : ce jour-là n'avait pas donné lieu à des difficultés ; ce jour de chaque moitié du mois était fixé.

1. D'après Koeppen, *Rel. de B.*, 564.
2. *Mahâ-V.*, 2, 1.
1. *Mahâ-V.*, 2, 4.

La même indécision dans les expressions, qui causa jadis l'erreur des auditeurs du Maître, nous arrête quand nous lisons quelques phrases dans un des édits d'Açoka, où il est question de la façon de célébrer les grandes fêtes et les Uposathas [2]. Le texte énumère « les trois grandes fêtes qui se célèbrent tous les quatre mois, le jour de pleine lune de Pausha, trois jours, le quatorzième, le quinzième, le jour de nouvelle lune, et constamment (ou régulièrement) chaque Uposatha [3]. » Un peu plus loin, nous lisons : « le huitième jour de la moitié du mois, le quatorzième, le quinzième ». Quand, pour nous fixer, nous ouvrons les écrits des hérétiques, nous voyons que ceux-ci ne sont pas non plus d'accord sur tous les points. Les jours de repos habituels pour l'élève sont fixés le jour de la nouvelle lune, le 8e jour, le jour de la pleine lune, et 8 jours après [4], c'est-à-dire aux jours fixés pour l'Uposatha bouddhique à Ceylan, en Birmanie et dans le Nepâl. Cependant, un des livres qui font autorité pose comme règle que lors de la nouvelle lune on donne *deux* jours de vacances, à savoir, d'après le commentateur, le 14e jour de la moitié obscure du mois et le jour-même de pleine lune [5]; un autre code permet, mais n'exige pas, deux jours de repos lors de la nouvelle lune [6]. De ces jours de congé, deux seulement, celui de la nouvelle et celui de la pleine lune, coïncident avec un acte religieux ; c'est de ces jours qu'on peut rapprocher les deux Uposathas désignés pour la récitation du

2. Chez Cunningham, *Corpus Inscr.*, le 5e édit de Delhi et ceux qui y correspondent.

3. Nous ne sommes pas sûrs du vrai sens de *dhuvâye* (ou *dhuvâya*) *anuposatham*. Très probablement, les mots « trois jours » se rapportent à ce qui précède, car lors de la pleine lune de Pausha il y a trois jours de vacances.

4. Suivant Manu, 4, 113, où il faut prendre le terme *ashṭakâ* dans le sens d'*ashṭamî*, ainsi qu'il ressort du vs. 128 et de Yajñavalkya, 1, 146 ; le commentaire le comprend de la même façon.

5. Âpastamba, 1, 3, 9, 28 et la note de Bühler, dans *Sacred Books of the East*, II, 36.

6. Gautama, 16, 36.

Prâtimoksha. * Quant aux deux jours de repos lors de la nou 207
velle lune, on peut les considérer comme le dédoublement d'une date. Le jour de la conjonction, la vieille lune rencontre la nouvelle [1]; de là vient que le sacrifice qui se célèbre ce jour-là est dit avoir lieu à la fin de la moitié (obscure) de la lune, tandis que la lune est alors *darça*, à peine visible.

C'est cette double nature du jour *darça* qui a donné probablement lieu à l'expression « le quatorzième, quinzième jour », si mal comprise de certains moines. On n'a aucune raison de supposer que le nombre des dimanches, chez les Bouddhistes, ait été jamais inférieur à quatre. On pourrait plutôt supposer le contraire; en effet, l'explication donnée par le Maître n'avait évidemment d'autre but que d'empêcher les disciples de célébrer l'Uposatha pendant deux jours lors de la nouvelle et deux jours lors de la pleine lune, au lieu de se borner à un jour à chacune de ces dates [2].

L'Uposatha est un jour de repos : le commerce et l'industrie s'arrêtent; la chasse et la pêche sont interdites [3]; les écoles et les tribunaux ferment. C'est aussi d'après une vieille tradition [4], un jour de jeûne; celui qui célèbre strictement le sabbat, après avoir déjeuné de grand matin, s'abstiendra de prendre de la nourriture depuis le lever jusqu'au coucher du soleil; il est défendu de faire la cuisine le jour du sabbat, de sorte que la nourriture qu'on prend de grand matin ou dans la soirée doit avoir été préparée la veille.

Dès que le laïque a mis de grand matin son habit du dimanche et qu'il a mangé quelque chose, il quitte sa

1. Comparer l'expression grecque ἔνη καὶ νέα, « vieille et jeune ».

2. Fa Hian (*Travels*, 155) parle du « 8e, 14e et 15e jour du mois. » Ceci est évidemment un *lapsus* (quelqu'en soit l'auteur) pour « moitié du mois ». Le *Mahâ-V.*, livre canonique bien antérieur à l'arrivée de Fa Hian à Ceylan, ne parle même pas de mois.

3. Dans l'édit cité plus haut d'Açoka, on trouve la défense de tuer et de vendre le poisson les jours de sabbat et de fête ; il est également défendu de tuer ces jours-là d'autres animaux.

4. Comp. *Çatapatha-Brâhmaṇa*, 9, 5, 1, 6.

demeure, et va visiter un moine ou une religieuse, ou bien un laïque connaissant les Écritures, afin de lui faire savoir qu'il veut faire le vœu de respecter les commandements. Après avoir récité la triple formule du Credo et les cinq commandements, ou bien, s'il veut se conduire d'une façon par-
208 ticulièrement méritoire *, les huit commandements, il revient chez lui, afin de passer la journée dans des méditations pieuses, ou bien il va assister à la prédication [1].

L'assistance au sermon est un acte très méritoire. Le Buddha y attachait tant d'importance. que, comme on se rappelle, il quitta expressément le Pic du Vautour, afin de démontrer à Kappina le Grand que nul ne devait se croire affranchi de cette obligation, et que les Brahmanes, à cet égard, devaient donner l'exemple. Les Singhalais, chez qui survit encore l'esprit du Bouddhisme primitif, disent que la récompense d'une célébration convenable du sabbat consiste en 16 points, dont chacun est partagé en 16 subdivisions, et ainsi de suite, jusqu'à ce que le mérite soit partagé en 16×16×16 subdivisions [2].

Le sermon ou la prédication de l'Écriture [3] était autrefois, autant qu'on peut savoir, exclusivement l'œuvre des moines, Aujourd'hui, à Ceylan, il arrive assez souvent que des laïques vont de maison en maison, pour lire à haute voix de petits traités en langue vulgaire. En Birmanie également, il arrive parfois que des laïques fassent fonction de prédicateurs [4]. Dans le Nepâl, où l'ordre monastique a depuis longtemps cessé d'exister, tous les prédicateurs, nommés Vajrâcâryas, sont laïques et mariés.

L'époque spécialement destinée à la prédication est la saison des pluies. D'après Fa Hian [5], c'était l'habitude à Mathurâ,

1. Hardy, *E. M.* 237.
2. Hardy, *E. M.* 240.
3. Connue chez les Singhalais sous le nom de *bana*, pâli *bhâṇa*, d'où *bhâṇavâra*, chapitre de l'Écriture Sainte (proprement « tour de prédication »).
4. Hardy, *E. M.* 235.
5. Traduction de Legge, p. 45.

que les familles pieuses et notables invitassent les religieux, dans le premier mois après le temps de retraite, à commencer leur œuvre pastorale. Les vénérables Seigneurs organisaient alors un grand repas en commun, et tenaient une grande réunion pour ouvrir la période de la prédication. A la fin, on se rendait au Stûpa de Çaripûtra *, le patron des 209
moines [1], afin d'offrir des fleurs et des parfums, et le soir, il y avait grande illumination. Ce que le voyageur dit de Mathurâ était sans doute, en ce qui concerne l'essentiel des cérémonies, vrai de l'Inde en général, et concorde avec les usages observés encore aujourd'hui à Ceylan, comme nous verrons tantôt.

Si le sabbat hebdomadaire est un jour de repos et de délasement pour le peuple, cela est encore plus vrai des grandes fêtes, qui sont des Uposathas en grand. Les anciens Indiens déjà avaient trois grandes fêtes, placées au début des trois périodes de quatre mois dans laquelle est partagée l'année. Ces trois dates, célébrées par des offrandes, tombaient les jours de pleine lune de Phâlguna, d'Âshâḍha et de Kârttika; parfois un mois plus tard, en Caitra, Çrâvaṇa et Mârgaçîrsha [2]. Ces trois fêtes étaient destinées à inaugurer le printemps, la saison des pluies et l'hiver.

On retrouve ces fêtes chez les Bouddhistes [3]; ils ont conservé fidèlement la division rituelle de l'année; du moins ils partagent eux aussi l'année ecclésiastique en trois saisons : hiver, été et saison des pluies [4]. Une source chinoise du septième siècle fixe autrement l'ordre des saisons, mais s'accorde pour le reste avec les autres renseignements. Elle dit :

1. D'ordinaire, c'est Pûrṇa-Maitrâyaṇîputra qui est nommé comme le plus grand prédicateur d'entre les Disciples, voir *Lotus*, 121; *Dîpav*. 4, 4.

2. *Âryavidyâsudhâkara*, 69.

3. On les retrouve aussi dans l'édit d'Açoka, cité plus haut, qui mentionne en outre comme grande fête la pleine lune en Pausha; à cette date se termine le cours des études védiques, et il y a quelques jours de vacances, des vacances de Noël comme nous dirions; Manu, 4, 97, Âpastamba, 1, 3, 10, 2; comp. plus haut la note p. 139.

4. Burnouf, *Introd.*, 569.

« D'après la sainte doctrine du Tathâgata une année se compose de trois saisons : du 16e du premier mois jusqu'au 15e du cinquième mois, c'est la saison chaude ; du 16e du cinquième mois jusqu'au 15e du neuvième, c'est la saison des pluies ; du 16e du neuvième mois jusqu'au 15e du premier mois, c'est l'hiver [5]. »

210 *Au milieu de Kârttika commence pour le moine une nouvelle période, le temps de retraite, qui met fin au cours des études annuelles. La clôture solennelle du temps de retraite, connu sous le nom de Pravâraṇa (en pâli : Pavâraṇâ) se fait, d'après les prescriptions, sur la proposition d'un moine doué du talent de la parole, dans une réunion capitulaire de cinq personnes au moins. La proposition est suivie par une demande de décharge d'un Ancien, soutenue par un moine plus jeune. Pour tout le reste, la cérémonie, *pavâraṇa-kamma*, a la forme traditionnelle que nous connaissons déjà.

Le jour qui termine l'année ecclésiastique et en ouvre une nouvelle est en même temps un Uposatha, et l'on récite le règlement. C'est une grande fête pour tous : on distribue le Kaṭhina à la Congrégation ; les moines reçoivent des invitations à dîner ; le public s'amuse en organisant des processions pendant le jour et des illuminations pendant la nuit.

Sauf une légère différence dans la date, cette fête de Kârttika correspond entièrement à la « fête des lampes », Dîpâlî (en hindi : Dîvâlî) des Hindous [1]. Dans l'Hindoustan proprement dit, on la célèbre le premier jour de la nouvelle lune en Kârttika ; chez les Mahrattes pendant les deux derniers jours d'Âçvina et le premier de Kârttika ; chez les Tamils, le 4e jour après la pleine lune d'Âçvina ; [2] dans les sources sanscrites

5. *Voy. des Pèl. B.* II, 63.

1. Appelée aussi en sanscrit Dîpotsava et Dîpânvitâ ; en mahrate : Divâli ; en tamil on trouve les formes corrompues Tîbâvalî, Tîvâlî.

2. Winslow, *Tamil Dict. i. v.* Les Mahrattes ont une seconde fête des lampes, un mois après la première. Dans le Nepâl on célèbre la fête le 15 Kârttika ; Wright, *Hist. of. N.* 39.— Sur la fête des lanternes au Tibet, voir Waddell, *o. c.* 511.

on fixe la date de la célébration aussi bien à la nouvelle lune de Kârttika qu'à celle d'Âçvina. La façon dont les Hindous célèbrent la Dîpâlî est à peu près partout la même. De grand matin, après s'être baignés dans le Gange ou dans une autre rivière, ils mettent leurs plus beaux habits, font une libation aux mânes des ancêtres, et honorent le soir la déesse Çrî (la Fortune), l'épouse de Vishṇu, le Dieu qui, le jour de la fête, a vaincu le démon Naraka (« fils de l'enfer ») * et 211
ramené ainsi dans l'univers la lumière et la vie. Le soir, on allume dans les maisons, les rues et les places publiques, des lampes et des lanternes, afin de transformer la nuit en jour. Les gens manifestent leur allégresse de bien des façons, mais on voit peu de traces de cette joie brutale et grossière qu'on remarque trop souvent en Europe, dans les fêtes populaires analogues. Il est vrai que bien des Hindous, ce jour-là, honorent la Fortune d'une façon peu louable en s'adonnant aux jeux de hasard. Chez les Tamils, on trouve l'usage remarquable d'allumer les lampes dès le matin : on honore ainsi Vishṇu qui s'éveille de son sommeil et revient à la vie. On célèbre le retour de la Grande Lumière, et, du point de vue bouddhique, le retour du Maître revenant des Champs Élysées.

Tandis que le nouvel an ecclésiastique est fêté par les Bouddhistes méridionaux le jour de pleine lune de Kârttika, ceux du Nord, au moins au VIIe siècle, le célébraient le jour de la nouvelle lune, comme la Dîvâlî [1]. Le même auteur chinois à qui nous devons ce renseignement, nous apprend que, le jour de la clôture du temps de retraite, c'était une habitude que les religieux et les laïques visitassent la localité sacrée de Gayâ : ils en revenaient après avoir déposé leurs offrandes et y avoir séjourné pendant une ou deux nuits [2].

Près de cette même localité de Gayâ, on célébrait, à la date du Nirvâṇa, une grande fête de l'Arbre. Le Pipal sacré,

1. Voir plus haut, p. 41.
2. *Voy. des Pèl.*, *B.* II, 459.

qui, à ce moment, changeait de feuilles, était alors l'objet des hommages des princes et des bourgeois, des religieux et des laïques, qui s'étaient réunis de près et de loin. On arrosait l'arbre d'eau et de lait parfumés, une musique mélodieuse se faisait entendre, de longues rangées de cierges odoriférants et de torches ornées de fleurs remplaçaient la lumière du jour, et chacun s'empressait d'apporter des offrandes [3]. Comme on n'était pas d'accord sur la date du
212 Nirvâṇa, — * quelques-uns le mettaient le 8e jour après la pleine lune en Kârttika, d'autres le dernier de Vaiçâkha [1], — il nous est difficile de décider à laquelle des deux dates il faut rapporter la fête de l'Arbre. On peut dire seulement que le changement des feuilles indique un renouvellement de la nature, un nouvel an. De même, les fêtes que les Mallas de Kusinârâ célébrèrent après le Nirvâṇa du Tathâgata, en jouant de la lyre, en chantant, en dansant, semblent se rapporter bien plus à une solennité joyeuse qu'à un événement funèbre [2].

La fête indienne du printemps, Holi, sanscr. Holâkâ, appelée aussi Dolotsava, peut être décrite d'un mot : elle ressemble exactement à un mardi-gras européen, aussi par la libre gaieté et la folle joie [3]. On la fête lors de la pleine lune de Phâlguna (mars), c'est-à-dire qu'elle coïncide avec le commencement d'une des trois périodes de quatre mois (Câturmâsyas). En pays tamil, on appelle la fête ordi-

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 462.

1. *Voy. des Pèl. B.* II, 335. Une troisième opinion est celle des Bouddhistes méridionaux, d'après lesquels cet événement avait eu lieu le jour de pleine lune de Vaiçâkha, de grand matin ; *Sutta-V.*, I, 283.

2. Tome I, p. 228. — Fa Hian (*Travels*, 159) raconte qu'un roi de Ceylan, après la mort d'un Saint terrestre, « consulta immédiatement l'Écriture, afin de savoir comment les cérémonies funéraires devaient avoir lieu conformément aux règles fixées pour les Saints. » Ce détail prouve bien que les cérémonies joyeuses célébrées lors du Nirvâṇa du Tathâgata n'étaient nullement habituelles.

3. Une bonne description de cette fête se trouve dans Wilson, *Works*, II, 222 ; comparer, pour d'autres sources, la note de l'éditeur, le Dr Rost, p. 236.

nairement Kâma-dahana, c'est-à-dire combustion du dieu de l'Amour : ce nom rappelle que Kâma, accompagné du Printemps et de Zéphyr, avait une fois, lors du réveil de la nature, essayé de troubler Çiva dans ses exercices ascétiques, mais qu'il fut lamentablement consumé par le feu en punition de cette tentative audacieuse. A cette combustion de Kâma se rattache très étroitement l'usage, observé dans l'Hindoustan et dans le Bengale, de livrer aux flammes une Holikâ, « poupée en paille [4]. » En langage bouddhique, « combustion de Kâma » se dirait « destruction de Mâra »; car Kâma et Mâra * sont considérés comme synonymes, et 213
dahana signifie aussi bien « destruction » que « combustion ».

La destruction mémorable de Mâra, à la suite de laquelle le Gotamide devint Buddha, est fêtée annuellement par tous les Bouddhistes, en mars ou avril par ceux du Midi, un peu plus tôt par ceux du Nord. Le nom de la fête est, à Ceylan, Avarudu; dans l'Indo-Chine, Sonkran, une corruption du sanscrit *saṅkrânti*, c'est-à-dire entrée du soleil dans un signe du zodiaque (le Bélier [1]). Ce dernier nom suffit pour démontrer l'origine hindoue, ou si l'on veut brahmanique, de la fête du printemps au Siam, car le mot est sanscrit, tandis que la langue ecclésiastique de l'Indo-Chine est le pâli; en outre, le zodiaque n'a été emprunté par les Indiens aux Grecs que longtemps après Alexandre le Grand. Il importe peu que les Siamois aient emprunté leur fête du printemps directement aux Hindous de l'Inde Antérieure, ou à l'an-

4. De là le nom de la fête, qui se trouve déjà dans le plus ancien commentaire du Jaimini-Sûtra. *Holâka* dans le sens d'un feu de fumier se trouve dans Caraka. Dolotsava signifie « fête du renversement, changement de la saison »; *dolâ* signifie aussi « balançoire, balancement »; en effet, on se balance beaucoup à cette fête, mais il est évident que tout autre jour de l'année serait tout aussi propre à cet amusement, qui n'est autre chose que la représentation symbolique du renversement (ou changement) de la saison. L'usage est ancien, et se trouve déjà mentionné dans le drame *Mâlavikâ*, 3e acte.

1. Davy, *Account of the interior of Ceylon*, 169; Pallegoix, *Description du royaume de Siam*, I, 249.

cienne population çivaïte du Cambodge : leur fête est hindoue, non bouddhique. Il en est de même dans d'autres parties de l'Indo-Chine : au Pegu, on donne lors de cette fête des représentations mimées de la lutte entre Râma et Râvaṇa, comme dans l'Hindoustan [2].

Sept semaines après la pleine lune de Phâlguna, la 5e de la moitié lumineuse du mois de Vaiçâkha, les anciens Indiens célébraient une grande fête du Soma (*sattra* [3]), qui durait jusqu'à la pleine lune de Vaiçâkha. Cette dernière date coïn-
214 cide avec une grande fête des Vishnouïtes [4], à laquelle * répond entièrement la Vaiçâkha-pûjâ (corrompue en Visakha-buxa) au Siam, et la Vesâkha-pûjâ célébrée autrefois à Ceylan [1]. Chez les Bouddhistes méridionaux on fixe à cette date le jour de la naissance et celui de la mort du Seigneur [2]. On peut se demander s'il y a quelque rapport entre la Vaiçâkha-pûjâ et la fête de la « Procession des statues », qu'on célébrait annuellement le 8e jour du deuxième mois à Pâṭaliputra' ainsi que nous l'apprend Fa Hian [3]. Si l'on admet que le voyageur a voulu indiquer le second mois du calendrier bouddhique, la procession avait lieu le 8 Vaiçâkha, c'est-à-dire qu'elle ne coïncidait pas avec l'une des dates mentionnées plus haut. Mais la différence est petite et peut être la consé-

2. Koeppen, *Rel. d. B.* 575, fait la remarque que la victoire de Râma « peut être considérée aussi au point de vue brahmanique (l'auteur veut dire : hindou) comme le triomphe du bon principe sur le mauvais ». Naturellement, tous les mythes possibles dans lesquels on décrit la victoire de la lumière sur l'obscurité peuvent servir de texte pour un sermon ; mais cela n'empêche pas que le mythe de Râma et le mythe de Buddha ne soient différents ; le dernier mythe est bouddhique, le premier ne l'est *pas*.

3. *Kâtyâyana-Çrautasûtra*, 24, 7, 1.

4. *Pâñcarâtra*, 2, 7, 38, où nous lisons : « Se baigner en des lieux sacrés et distribuer des aumônes lors de la pleine lune des mois Âshâḍha, Kârttika, Mâgha et Vaiçâkha est un excellent moyen pour atteindre la béatitude suprême. »

1. Pallegoix, *Descript.*, p. c.; *Dipâv.* 21, 28; 22, 60 ; *Mahâvaṁsa*, 212, 222.

2. D'après *Lalita-V.* 62, le 15 Vaiçâkha est le jour de la conception.

3. *Travels*, 106.

quence de faits locaux. Quoiqu'il en soit, la description qu'on donne de la procession des statues montre que c'était une fête très importante. On employait pour la cérémonie plusieurs chars à quatre roues, chacun orné d'une tour de cinq étages [4] : cette grande carcasse était faite en bambou. Pour la consolider, il y avait au milieu un axe vertical, couronné d'un ornement en forme d'une lance à trois pointes (donc, un trident). Cette tour, semblable à un Dagob, était recouverte de toile blanche, sur laquelle on peignait ensuite toutes sortes d'images en vives couleurs. Après avoir sculpté des images des dieux et les avoir ornées d'or, d'argent et de lapis-lazuli, on les mettait sous des dais de soie brodée. Aux quatre coins on plaçait des statues représentant le Buddha assis, avec des Bodhisatvas qui l'accompagnaient. Il y avait peut-être vingt de ces chars qui faisaient solennellement leur entrée dans la ville, entourés de moines et de laïques. On avait préparé toutes sortes de jeux et d'amusements pour le peuple, tandis que les religieux offraient des fleurs et de l'encens. Les Brahmacârins eux-mêmes ne négligeaient pas d'offrir leurs hommages à chaque statue du Buddha qui passait. Pendant toute la nuit, la foule faisait brûler des lampes, s'amusant de jeux divers et apportant des offrandes. — * Fa 215
Hian assista à une fête semblable, mais célébrée à une autre date, du 1 au 15 du 4e mois, dans le pays de Kia-cha [1].

On s'attendait à ce que les Bouddhistes, au moins ceux du Nord, eussent célébré une fête dans le courant de la première semaine après la défaite de Mâra et de sa suite, car dans cette semaine, qui se terminait le 49e jour après que Çâkya eut reçu la dignité de Buddha, eut lieu la mémorable

4. Donc, un Pañcaprâsâda.

1. Forme donnée par Beal *Travels*, 9. Legge, o. c. 18 lit K'ech-ch'â ; comp. sa note. — L'apparence bouddhique donnée par le voyageur chinois à la procession de Pâṭaliputra est très suspecte : nous savons par lui-même que, de son temps, il n'y avait, dans cette ville, que deux couvents, avec une population totale de 6 à 700 moines, nombre absolument insignifiant.

conversion des deux premiers laïques, Trapusha et Bhallika [2]. Cependant, nous n'avons aucune preuve de la commémoration des deux marchands lors de la Vaiçâkha-pûjâ. Une souvenance vague de la fête védique du Soma, qui était un *Turâyaṇa*, a été peut-être conservée dans le nom de l'arbre sous lequel le Buddha a passé la septième semaine, c'est-à-dire Târâyaṇa [3]. Les Tibétains expliquent Târâyaṇa comme arbre « du salut » ; on peut aussi exprimer cela par les mots *pârâyaṇa* ou *parâyaṇa*, et ce mot est déclaré expressément synonyme de Turâyaṇa, de sorte que la ressemblance, frappante à première vue, de Târâyaṇa et Turâyaṇa n'est probablement pas fortuite [4].

L'ancienne fête, célébrée lors de la pleine lune d'Âshâḍha est, encore de nos jours, une grande solennité, surtout pour les Vishnouïtes. Chez les fils de Çâkya, cette date devait être doublement sacrée, d'abord parce que c'est à ce moment que le Maître prononça son premier sermon, au sujet du chemin du juste-milieu, et ensuite parce que c'est le commencement des quatre mois que dure la retraite. En effet, c'est alors qu'on célèbre au Siam la fête Khoo-Vasa [5], et à Ceylan la fête nommée Perra-herra ou Aehala-Keliya, c'est-à-dire, jeu d'Âshâ-
216 ḍha *. C'est la fête principale, la plus magnifique de toutes celles qu'on célèbre à Ceylan; il est d'autant plus étrange, semble-t-il, qu'on ne la célèbre nullement en l'honneur du

2. La tradition septentrionale (*Lalita-V.* 493) s'accorde, à cet égard, avec l'introduction du 80e Jâtaka. Le *Mahâ-V.*, s'écartant de ces deux sources, place l'événement dans la quatrième semaine.

3. La tradition méridionale nomme l'arbre Râjâyatana, dont les synonymes sont Khîrapâla, singh. Kiripalu. Râjâyatana repond ou sanser, *râjâtana*, *râjâdana*; cette dernière forme, comme *râjâdanî*, désigne plusieurs essences d'arbres, et est, en tout ou en partie, synonyme de Kshîravṛksha, « arbre à lait »; de même dans *Lalita-V.*, p. c., le Târâyaṇa est mis en rapport immédiat avec la Kshîrikâ.

4. Il reste encore à examiner pourquoi on a pris un des nombreux arbres qui sont appelés « riches en lait » et *râjâdana* pour en faire le signe distinctif de la septième semaine.

5. Pallegoix, p. c.

Buddha, mais en celui de Vishṇu, qui, d'après quelques-uns, serait né ce jour-là [1]. Comment les Singhalais, si irréprochablement orthodoxes, ont-ils eu l'idée de fêter Vishṇu ? voilà ce qu'on est en droit de se demander. Dans toute la légende, Vishṇu ne figure pas une seule fois comme personnage agissant ; il n'est pas même nommé, sauf dans des comparaisons, et alors même on le désigne par un synonyme. D'où vient cette hésitation à nommer l'aimable Dieu du jour ? [2] La même répugnance se retrouve d'une façon frappante dans le *Lotus*. Là, dans la scène par laquelle le livre s'ouvre, Çâkyamuni trône dans toute sa majesté sur le Pic du Vautour, entouré de Disciples, de Bodhisatvas, d'hommes, de démons, de Nâgas, d'anges de différentes sortes et classes, et aussi de dieux supérieurs, comme Indra, le Soleil, Brahma et Çiva ; mais le nom de Vishṇu n'est pas prononcé. Comme Bhagavân Vishṇu ne pouvait être inconnu aux auteurs du livre, il doit ou bien être présent sous un autre nom dans l'assemblée générale du Pic du Vautour, sous le nom du Soleil ou d'Indra par exemple, ou bien être identique à Bhagavân Çâkyamuni lui-même. Quand on tient compte du fait que la fête la plus considérable de Ceylan, celle qu'on célèbre le jour du premier sermon, lorsque le Dharma fut mis en mouvement, n'a pas lieu en honneur du Gotamide, mais de Vishṇu, on comprend ce qui en est. La fête la plus solennelle du Bouddhisme n'est pas bouddhique, même de nom ; et il n'est pas même nécessaire qu'elle le soit, car Buddha et Vishṇu sont identiques, ou, plus exactement, le premier n'est qu'une manifestation, une partie du second, et à certains égards moins vaste, donc moins sacré.

Ce qui distingue la fête de Vishṇu qu'on célèbre à Ceylan de la fête analogue dans l'Inde, c'est surtout que la première coïncide avec l'ouverture des prédications populaires. Un

1. Davy, *Account*, 170.

2. La statue de Vishṇu est cependant placée, dans les temples de Ceylan, à côté de celle du Buddha, et le dieu lui-même est protecteur de l'Ile : *Mahâv.*, 52.

témoin compétent [3] donne une description animée des prédications et des fêtes pendant le temps de retraite des moines, que nous reproduisons en l'abrégeant un peu.

217 * La saison des pluies, *vassa*, est l'époque où les religieux prêchent l'Écriture au peuple. L'endroit où se font les prédications, appelé Banamaduva (salle où l'on prêche), est d'ordinaire un bâtiment temporaire, dont le toit s'élève en forme de terrasses superposées en se rétrécissant, de manière à faire escalier, ainsi qu'une pagode ou une pyramide en escalier. On trouve ces édifices sur le terrain de la plupart des Vihâras, mais on les élève aussi ailleurs temporairement, d'après le désir des personnes qui les font construire, afin d'accomplir une bonne œuvre. Au milieu de la nef il y a une sorte d'élévation où les moines prennent place, tandis que le peuple est assis tout autour sur des nattes. Les piliers et la toiture sont recouverts de toile blanche ; on y voit suspendues des lampes et des lanternes de papier colorié, en grand nombre et de formes diverses. On croit que c'est une chose méritoire si les auditeurs tiennent une lampe à la main ou sur la tête, tandis que les moines font leur lecture. Les femmes y figurent dans leurs plus beaux atours, les hommes sont habillés de coton blanc comme neige. De temps en temps, on entend des coups de tamtam ; la trompette sonne; le tapage de la musique, le bruit des voix humaines, le retentissement des coups de fusil, le scintillement des lampes, tout cela fait une impression peu en rapport avec l'endroit et la cérémonie. Parfois on voit des troncs d'arbres dénudés, recouverts d'un tissu argenté, et dont les branches sont chargées de différents ornements qui ressemblent à des bijoux. Ces troncs doivent représenter l'arbre Kalpa, qui donne tout ce qu'on désire; avec cette différence que ces arbres sont plutôt faits pour recevoir que pour donner, étant destinés à recevoir les offrandes des fidèles. Par-ci par-là, de

3. Hardy, *E. M.* 232.

manière à attirer l'attention, est placé un vase de cuivre, qui reçoit les aumônes de la foule.

A une prédication qui eut lieu à Pantura, en 1839, on comptait près de cent religieux présents. La chaire était placée sur un axe, de sorte qu'elle tournait perpétuellement en rond. Pendant la nuit, on allumait des feux d'artifice. * Une 218
personne qui devait représenter un messager céleste, était vêtue comme un chef haut placé. Il était introduit par deux hommes en habit royal, ayant chacun une couronne sur la tête et une épée à la main. Un suivant, richement attifé, était monté sur un éléphant; un autre était à cheval. Cinquante hommes, revêtus d'uniformes anglais, tiraient continuellement des coups de fusil.

Le milieu de la nef est souvent occupé par plusieurs moines à la fois. Un d'eux lit un morceau de l'Écriture, d'un ton qui tient le milieu entre la récitation et le chant. Parfois, un moine récite le texte original en pâli, tandis qu'un autre traduit au fur et à mesure ce texte en langue vulgaire, mais c'est rare, le plus souvent, on ne récite que le Pâli, de sorte que le peuple ne comprend rien à ce qui se dit. Beaucoup d'auditeurs s'endorment; d'autres mâchent tranquillement leur bétel. Si l'on voit parfois des preuves du peu d'intérêt qu'on prend l'objet principal de la cérémonie, on n'aperçoit nulle part des traces de cette brutalité dont fait souvent preuve un public aussi mêlé dans des pays bien plus civilisés. Près de la salle, il y a des boutiques et des étalages, où l'on peut acheter des fruits, des gâteaux de riz et d'autres friandises; parfois aussi des vêtements et de la vaisselle. De malheureux aveugles et boiteux sont assis le long du chemin, pour recevoir des aumônes; de sorte que la fête est considérée, à la fois comme une occasion de s'amuser et de faire de bonnes œuvres : on peut la comparer à une kermesse. Toutes les fois que le prédicateur prononce le nom de Buddha, toute l'assemblée s'écrie, comme d'une seule voix: *Sâdhu !* (c'est-à-dire : c'est bien).

— C'est le soir de pleine lune que le sermon est le plus couru.

En dehors des trois fêtes principales, un édit d'Açoka, cité plus haut, mentionne encore une quatrième fête, lors de la pleine lune de Pausha. On peut comparer à cette fête la célébration du jour le plus court de l'année, au moment où le soleil entre dans le signe du Capricorne [1]. Les Boud-
219 dhistes *, semble-t-il, ne célèbrent pas cette fête, au moins en tant que fête religieuse. Les Singhalais reconnaissent quatre grandes fêtes, mais la quatrième, Alutsaul Mangale, n'a, autant que nous sachions, aucune signification ecclésiastique [1]. Au Siam aussi on célèbre quatre grandes fêtes annuelles, mais aucune de ces quatre fêtes ne coïncide avec la fin de décembre ou le commencement de janvier [2]. Les fêtes des Tibétains, des Chinois, des Mongols et des Japonais, sont en dehors de notre cadre, quelque important que soit le sujet en lui-même.

Parmi les fêtes religieuses célébrées à Ceylan, il faut compter l'exposition solennelle de la dent du Buddha, qui avait lieu le 15e jour du troisième mois. Dix jours d'avance, dit Fa Hian [3], une proclamation était lancée par le roi, afin de préparer le peuple à cet événement important. Un personnage apte à cet office, revêtu d'habits princiers, faisait le tour de la ville, assis sur un éléphant magnifiquement harnaché, et rappelait au peuple, en battant la caisse, comment le Bodhisatva, pendant d'innombrables âges du monde, avait accompli de grandes œuvres de miséricorde, jusqu'à ce que, devenu Buddha, il proclama la Loi, convertit l'humanité et la délivra de la misère ; comment, après avoir prêché pendant 49 ans, il atteignit le Nirvâṇa, il

1. Wilson, *Works*, II, 158, où l'on indique les points de ressemblance entre la fête indienne et le Jul des anciens Germains.

1. Davy, *Account*, 167.

2. Pallegoix, *Descr.*, p. c.

3. *Travels*, 155 (Legge, 105).

y a 1497 ans [4]. Après avoir rappelé ces souvenirs, on annonçait que, dans dix jours, la dent du Buddha serait découverte et transportée au Vihâra d'Abhayagiri ; chacun était invité à réparer les routes, à orner les rues et à répandre des fleurs. Après que la cérémonie avait été ainsi annoncée, on plaçait par ordre du roi, des deux côtés de la grande route, des images des 500 métamorphoses du Bodhisatva.

* Autrefois chez les Bouddhistes (au moins chez ceux du 220
Nord) c'était l'usage que le Roi convoquât tous les cinq ans une grande assemblée, d'ordinaire dans l'un des trois premiers mois de l'année. Déjà à l'époque védique les Indiens connaissaient le lustre, aussi bien que les Romains, et dans les édits d'Açoka [1] il est question plus d'une fois de fonctionnaires royaux et d'inspecteurs d'affaires ecclésiastiques, qui parcourent le pays tous les cinq ans, par ordre d'Açoka, avec la mission, entre autres, de cultiver la piété chez ses sujets [2].

Les renseignements fournis par les pèlerins chinois sont beaucoup plus détaillés, et surtout beaucoup plus nets. Du temps de Fa Hian le trône du Kia-cha était occupé par un roi orthodoxe, qui avait l'excellente habitude de convoquer l'assemblée quinquennale, Pan-che-yu-sse [3]. Les religieux de l'Église universelle étaient invités à se trouver à l'assem-

4. Le pèlerin reproduit les paroles-mêmes du héraut et, comme le remarque le traducteur, ce nombre, placé ici dans le texte, doit nous étonner. D'après le calcul des Singhalais en effet, il n'y avait qu'un intervalle de 950 ans environ entre l'an 543 avant J.-C., date officielle du Nirvâṇa, et l'an 410 environ après J.-C., date de la visite de Fa Hian. Comme la chronologie singhalaise était déjà fixée longtemps avant l'arrivée de Fa Hian, on peut supposer que quelque Chinois aura corrigé la leçon originale, pour la mettre plus d'accord avec la date reconnue en Chine.

1. Edit III chez M. Senart, *Inscriptions de Piyadasi*, I, 74-92 ; édit spécial de Dhauli et de Jaugada, pl. VIII et IX dans Cunningham, *Corpus Inscr.*

2. La traduction du terme *anusaṁyâna* donnée par M. Senart (p. 9) nous semble inadmissible, vue la signification du sanscrit *anusaṁyâna* et celle du pâli *anusaṁyâti*.

3. Corruption du sanscrit *pañcavarsha*, *pañcavarṣika*, dans *Divyâvadâṇa*, 242, 398, 403, 419, 429, où Açoka est représenté célébrant la fête.

blée. On ornait les sièges des vénérables seigneurs de drapeaux de soie et de dais. En outre, on dressait un trône élevé, orné d'or et d'argent. Le roi ouvrait la cérémonie en faisant des offrandes, en même temps que les dignitaires qui l'accompagnaient ; puis il exhortait ses ministres à continuer dans le même esprit l'œuvre pie. Toutes ces cérémonies occupaient quelques journées. Puis le roi cédait son palefroi ; le vizir et les grands du royaume suivaient son exemple, et donnaient par dessus le marché aux moines des étoffes de laine blanche et toutes sortes d'objets précieux. Tout cela était donné en public, mais seulement pour la forme, ou plutôt mis en gage : plus tard, on rachetait ces objets aux moines contre payement d'une certaine somme [4].

Le compatriote de Fa Hian, qui entreprit deux siècles
221 plus tard le pèlerinage en Terre Sainte, * parle souvent de ces assemblées quinquennales, auxquelles il donne le nom de Grande Assemblée de la Délivrance (ou de la Rédemption), Mahâmokshaparishad. Le roi de Bamian qui régnait du temps de Hiuen Thsang, était, lors de la célébration de l'Assemblée de la Rédemption, un modèle de libéralité : « Il donne tout au couvent (où se tient l'assemblée), depuis les bijoux de la couronne jusqu'à sa femme et ses enfants ; après avoir épuisé toutes les ressources du trésor royal, il se donne lui-même. Ensuite, les ministres et les magistrats viennent voir les moines, et leur offrent de riches présents, afin de racheter les membres de la famille royale [1]. » La cérémonie roulait sur un jeu de mots : le mot Moksha, qui signifie dans un sens élevé « Délivrance, Rédemption, » veut dire proprement « rachat ». On peut aussi entendre par Moksha « abandon », et le nom, pris dans ce sens là, n'était pas moins juste, la fête étant, pour les grands personnages, une occasion de faire abandon de leurs biens. En effet, des largesses princières

4. *Travels*, 15.
1. *Vie de H. Th.* 374 ; *Mém.* I, 38.

étaient un accompagnement nécessaire de la cérémonie. Le roi de Kapiça, un zélé adorateur des Trois Joyaux, convoquait régulièrement une assemblée quinquennale, et distribuait alors largement des aumônes aux pauvres, aux veuves, aux orphelins [2].

Le roi Harsha, surnommé Çîlâditya [3], le puissant roi de Kanauj et ami de Hiuen Thsang, avait la même habitude. Le même prince convoquait en outre annuellement une assemblée d'une toute autre nature, à savoir une sorte de congrès international ou de concours, où des religieux de tout pays pouvaient donner au public des preuves de leur habileté dans l'art de disputer et d'interpréter les textes. Le roi lui-même était juge du concours. * Il appelait près de lui, sur les 222
marches de son trône, ceux qui avaient donné à la fois des preuves de leur talent, et s'étaient signalés par leur vertu; il causait un moment avec eux, ou, comme Hiuen Thsang s'exprime plus solennellement, « il recevait de leur bouche l'enseignement de la Loi ». Quant à ceux qui avaient donné des preuves de bonne volonté et qui étaient d'une conduite irréprochable, mais qui n'avaient pas brillé par la science et l'érudition, il se contentait de leur donner un témoignage de bonne conduite, ou, pour nous servir des expressions du pèlerin, « des assurances d'estime et de respect. »

Un concours particulièrement brillant fut tenu à Kanauj, lorsque Hiuen Tsang vint dans la ville, sur l'invitation de Çîlâditya [1]. La réunion eut lieu, à ce qu'il semble, lors des fêtes du nouvel an; on n'y voyait pas moins de 18 princes de

2. *Vie de H. Th.* 392.

3. *Voy. des Pèl. B.* I, 113. II, 252. Le Chinois nous raconte aussi qu'un Çîlâditya antérieur, roi de Mâlava, convoquait tous les ans une grande Assemblée de la Délivrance (p. 205). C'est bien possible; cependant, ce prince, tout en étant ce qu'on appelle dans l'Inde un Bauddha, c'est-à-dire un Jaina, n'était pas ce que nous appelons un Bouddhiste. La déclaration du voyageur, que le pieux prince était un adorateur des Trois Joyaux, ne prouve rien: Triratna est aussi un terme connu chez les Jainas.

1. *Vie de H. Th.* 243.

l'Hindoustan, 3,000 moines du Hînayâna et du Mahâyâna, 2,000 brahmanes et Jainas, et environ 1,000 religieux du collège de Nâlandâ.

Sur le terrain destiné à la fête, le roi avait fait dresser deux vastes hangars, dont chacun pouvait loger un millier de personnes, et qui étaient destinés en outre à abriter la statue du Buddha. Cette statue, fondue en or le jour-même, fut mise sur un éléphant et transportée ainsi. Le roi, qui prenait lui-même part à la procession, s'était, pour cette occasion, déguisé en Indra, avec un chasse-mouches blanc à la main, et marchait à droite de la statue; à gauche de celle-ci s'avançait le roi Kumâra [2], qui s'était déguisé en Brahma, et portait un parasol magnifique. Derrière le Buddha marchaient gravement deux éléphants, chargés de paniers pleins de fleurs; derrière ceux-ci venaient 300 éléphants pour les hôtes.

Le cortège s'étant approché d'un terrain clos où devait avoir lieu la cérémonie, le roi donna l'ordre de porter la statue du Buddha dans le temple qu'on y avait construit à cet effet et de
223 le placer sur un trône magnifique; * après quoi, il rendit hommage à la statue en même temps que le savant docteur chinois. Puis il demanda aux différents princes de faire entrer les moines et les savants les plus éminents de chaque pays. Il fit donner de la nourriture à ceux qui ne pouvaient être admis, faute de place. Ceux qui avaient pu entrer étaient régalés et comblés en outre de dons. Hiuen Thsang et les autres religieux reçurent à cette occasion des cadeaux précieux : un bassin en or pour le culte du Buddha, une tasse, sept aiguières, un bâton de moine, le tout également en or, 3,000 pièces d'or et 3,000 vêtements de coton de première

2. Roi de Kâmarûpa; son vrai nom était Bhâskaradyuti ou Bhâskaravarman. *Voy. des Pèl. B.* I, 391; *Harshacarita*, 187. Le pèlerin ne nous cache pas que ce prince ne *croyait pas* à la Loi de Buddha : ce détail ôte toute valeur à l'apparence bouddhique de la mascarade.

qualité. Tous ces cadeaux étaient proportionnés aux mérites de ceux qui les recevaient [1].

Après cette distribution, le roi pria le Maître de la Loi (ou, comme nous dirions, le docteur en théologie) Hiuen Thsang, de vouloir bien présider l'assemblée. Celui-ci occupa alors le siège présidentiel, et fit donner lecture de ses thèses par un docteur en théologie de l'université de Nâlandâ; il eut soin, en outre, d'en faire afficher une copie à la porte de l'enceinte, afin de provoquer les critiques du public, ou plutôt en guise de défi; car la pièce portait comme souscription : « Si quelqu'un découvre dans ce qui précède un seul mot erroné et se montre capable d'une réfutation, je lui donnerai ma tête en signe de reconnaissance ».

Cet écrit resta affiché jusqu'au soir, sans que personne osât relever le gant. Le docteur attribua ce silence à l'invincibilité de ses thèses.

Personne n'ayant pris la parole, le roi leva la séance, et chacun retourna chez soi.

Le lendemain matin, on rendit de nouveau hommage au Buddha; on organisa de nouveau une procession, * et l'on se 224
réunit comme la veille. Les choses se passèrent ainsi pendant cinq jours de suite, sans que personne osât entrer en lice contre le terrible docteur du Mahâyâna; l'attitude de celui-ci exaspéra tellement les partisans du Hînayâna (que le Chinois traite peu charitablement d'hérétiques), qu'ils tramèrent un complot pour l'assassiner.

Le roi, instruit de ce qui se préparait dans l'ombre, fit répandre une proclamation ainsi conçue : « Les partisans de l'erreur obscurcissent la vérité, cela s'est vu depuis longtemps. Ils calomnient la sainte doctrine et séduisent indignement le peuple. S'il n'y avait pas de sages d'un mérite

1. Il est vrai qu'il est défendu aux religieux de recevoir de pareils cadeaux, mais la naïve franchise avec laquelle le pèlerin mentionne ces largesses semble prouver que même les hommes les plus pieux ne croyaient pas que la prohibition fût applicable aux temps dégénérés dans lesquels on vivait.

supérieur, comment pourrait-on découvrir leur mensonge? Le Maître de la Loi, venu de la Chine, homme doué d'une rare intelligence et dont la conduite commande l'estime et le respect, voyage dans ce royaume pour déraciner les erreurs, mettre en lumière la sublime Loi et sauver les aveugles mortels des ténèbres qui les enveloppent. Cependant, les partisans des erreurs les plus extravagantes, au lieu de rougir de honte, osent former des complots odieux et menacer sa vie. Tolérer une telle conduite, ce serait promettre l'impunité aux plus horribles attentats. Si, dans la multitude, il se trouve un seul homme qui attaque ou blesse le Maître de la Loi, je lui trancherai la tête, et je ferai couper la langue à quiconque se rendra coupable envers lui de calomnie ou d'injure. Tous ceux au contraire qui, confiants en ma justice, voudront exprimer leurs opinions d'une façon convenable, pourront être assurés qu'ils jouiront d'une pleine liberté ».

Cette proclamation eut l'effet désiré : les partisans de l'erreur se retirèrent et disparurent, de sorte que dix-huit jours se passèrent, sans que personne eût le courage de commencer une dispute.

Le soir qui précéda la clôture du concours, le Docteur profita de l'occasion pour exalter encore une fois le Mahâyâna, et pour louer avec enthousiasme les perfections et les mérites du Buddha.

Les résultats de la victoire remportée par Hiuen Thsang,
225 furent éclatants. * Innombrables étaient ceux qui abandonnèrent les vues étroites du Hînayâna pour embrasser les principes sublimes du Mahâyâna. Le roi le combla d'honneurs, les Mahâyânistes le surnommèrent « le Dieu du Mahâyâna », tandis que les Hînayânistes, pleins de gratitude de ce qu'il les avait délivrés de l'erreur, lui donnèrent le titre de « Dieu de la Délivrance ».

Un des faits les plus importants qui ressortent du récit qu'on vient de lire est la relation tendue entre les deux grandes

fractions de l'Église septentrionale qui depuis longtemps se disputaient la prééminence. Le Docteur ne triompha pas des incrédules, des Jainas, des tenants de sectes brahmaniques, mais de ses propres coreligionnaires. Il jubile et prétend que Harsha jubilait, au sujet de la défaite des Bouddhistes d'une doctrine différente de la sienne, et donne à entendre, sans équivoque ni réticence, qu'il les croit capables d'assassinat. Quant à nous, nous croyons qu'une peur quelque peu excessive avait troublé l'esprit du Docteur chinois; que ses adversaires, partisans du Hînayâna, n'étaient pas aussi noirs qu'il nous les dépeint [1]; mais nous devons remarquer en même temps que le profond mépris qu'inspiraient, aux Mahâyânistes plus cultivés et plus érudits, leurs coreligionnaires d'une tendance plus ascétique, perce déjà dans le *Lotus*. Ces mauvaises relations entre les deux écoles sont un fait qu'on ne peut négliger en étudiant l'histoire ecclésiastique, à laquelle nous passons maintenant.

1. L'excellent homme avait certainement oublié à ce moment ce qu'il avait lui-même témoigné auparavant au sujet des Hînayânistes du couvent du Bois Noir (Tâmasavana, *Mém.* I, 200) : qu'ils se distinguaient par la pureté de leur vertu et la noblesse de leur aractère.

LIVRE QUATRIÈME

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

CHAPITRE PREMIER

PREMIÈRE PÉRIODE JUSQU'A AÇOKA

1. — Sources. Chronologie.

*Les événements les plus importants de l'époque primi- 226
tive de l'Église ont été transmis à la postérité dans des notices qui, quoique différant beaucoup entre elles, trahissent cependant une origine commune. C'est une question très difficile de décider laquelle des traditions venues jusqu'à nous, dans tel cas donné, est celle qui s'écarte le moins de cette source primitive, car nous n'avons aucun témoignage émanant de personnes placées en dehors de la Congrégation et qui, par leurs déclarations, pourraient influencer notre jugement en tel ou tel sens. Le plus ou le moins d'autorité que nous aurons à attribuer à telle ou telle tradition dépendra donc entièrement du contenu et de la forme de la tradition elle-même.

Les sources pour la première période de l'histoire ecclé-

siastique peuvent être distinguées à première vue selon qu'elles sont d'origine méridionale ou septentrionale, et cette distinction s'applique aussi aux époques postérieures. Il faut remarquer en outre, que les sources de la première classe ne représentent que l'opinion d'une seule des sectes du clergé
227 singhalais, * celle du Mahâvihâra (le Grand Monastère « Marmoutiers ») tandis que les traditions septentrionales dérivent de sectes diverses [1].

Malgré les divergences plus grandes qu'offrent les sources septentrionales, elles s'accordent, à peu d'exception près, à placer le règne d'Açoka le Maurya plus d'un siècle après le Nirvâṇa, tandis que les Singhalais admettent que l'intervalle entre les deux événements a été deux fois plus grand ; par suite de cette divergence, les derniers admettent trois Conciles de la première époque, tandis que les Septentrionaux n'en comptent que deux.

En comparant les indications chronologiques des Bouddhistes septentrionaux avec celles des Singhalais, on s'aperçoit bientôt que les derniers ont mis beaucoup plus de soin à développer (ou à conserver) un système chronologique que les premiers. Les deux chroniques et Buddhagosha donnent une liste complète des rois du Magadha, et une autre des monarques de Ceylan, depuis l'an 1 jusqu'à Açoka, en mentionnant la durée de chaque règne. Cette liste s'accorde sur certains points avec celle qu'on trouve dans les Purâṇas et dans les écrits jainiques; mais sur d'autres points elle s'en écarte. Il est difficile de dire laquelle des trois listes est la pire; il n'est pas impossible que celle des Singhalais soit

1. Dans la première classe il faut ranger les sources suivantes : le Culla-Vagga, XI et XII ; les chroniques Dîpavaṁsa et Mahâvaṁsa ; le Mahâbodhi-vaṁsa ; le commentaire par Buddhagosha, intitulé Samanta-Pâsâdikâ (édité par le prof. Oldenberg dans *Sutta-Vibhaṅga*, I, 283 ss.); dans la seconde classe : l'appendice à la biographie de Çâkyamuni, chap. XIII (Schiefner, 305) ; l'Histoire du Bouddhisme par Târanâtha ; on peut y joindre les renseignements fournis par Hiuen Thsang et Fa Hian.

encore la meilleure [2]; cependant on ne peut pas s'y fier — et c'est tout ce qu'on a besoin de démontrer ici.

* La série des rois du Magadha après le Nirvâṇa commence 228
avec Ajâtaçatru, qui avait gouverné 8 ans au moment de la mort du Buddha, qui gouverna encore 24 ans après et fut assassiné par son fils Udâyin, Udayi-Bhadra ou Udaya-Bhadra. Celui-ci fut tué à son tour par son fils Anuruddha, après 16 ans de règne. Anuruddha fut tué par son fils Muṇḍa, et celui-ci subit le même sort de la part de son fils Nâga-Dassaka [1]. Le total des années de règne d'Anuruddha et Muṇḍa est 8 ans [2]. Nâga-Dassaka occupa le trône pendant 24 ans, au bout desquels il fut déposé. Suivirent Çiçunâga avec un règne de 18, et son fils Kâla-Açoka avec un règne de 28 ans. A ce dernier succédèrent ses dix fils, gouvernant à la fois, qui régnèrent ensemble pendant 22 ans, pour être remplacés par les 9 Nandas, qui eux aussi restèrent au pouvoir pendant 22 ans. Alors Candragupta, fondateur de la dynastie des Mauryas, s'empara du trône; il gouverna pendant 24 ans [3]; son fils Bindusâra pendant 28 ans. Le fils du dernier, Açoka, monta donc sur le trône l'an 214 après le Nirvâṇa, quoique, d'après nos sources, il ne fût couronné comme empereur de l'Inde entière que quatre ans plus tard, l'an 218 [4].

2. Une comparaison critique de la chronologie des Singhalais et de celle des Jainas se trouve dans un mémoire du prof. Jacobi dans la *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXIV, 185 (comparer les objections du prof. Oldenberg, même vol., p. 751) et XXXV, 667.

1. Ou Nâga-Dâsaka.

2. Buddhaghosha a 18; c'est une faute, car, en additionnant les années jusqu'au départ de Mahendra, on aurait 246, tandis que la somme doit être 236, ainsi que le dit Buddhagosha lui-même.

3. *Mahâvaṁsa*, 23, dit par erreur 34.

4. Une source septentrionale s'accorde, en partie, avec la liste que nous venons de donner. Les noms sont : Ajâtaçatru, Udayi-Bhadra, Muṇḍa (c'est-à-dire le Chauve), Kâkâvarṇin (c'est-à-dire, celui qui a la couleur de la Corneille, le Noir), Sahâlin ou Sapâlin, Tulakuci, Mahâmaṇḍala (c'est-à-dire celui qui a un grand cercle ou un grand disque), Prasenajit, Nanda, Bindusâra, Açoka; Burnouf, *Introd.* 358; comp. Târanâtha, 287, où l'on trouve quelques divergences.

Quel lecteur, en parcourant du regard cette répétition monotone de parricides, au début de la série, n'a songé immédiatement à la déposition d'Uranus par Saturne, et de celui-ci par Jupiter? Comme mythe, le récit est irréprochable, comme fait historique il est impossible, et il est facile de le démontrer, à l'aide d'un calcul très simple. Rappelons-nous qu'Udâyin est né le jour même de la mort de Bimbisâra, et mettons en avant l'hypothèse possible, bien qu'assez peu probable, que chacun des trois parricides qui occupent le milieu
229 de la série ait été réjoui, à l'âge de dix-sept ans, * par la naissance du fils destiné à l'assassiner, il s'ensuivra qu'Udâyin, au moment où il tua, étant âgé de 32 ans, son père Ajâtaçatru, avait un fils Anuruddha, âgé de 15 ans. Celui-ci commit le parricide habituel 16 ans plus tard, lorsqu'il avait atteint l'âge de 31 ans, et son aimable fils Muṇḍa celui de 14 ans. Comme ce dernier fut assassiné 8 ans plus tard — après avoir commis lui-même un parricide dans l'intervalle — lui, Muṇḍa, doit avoir eu, à l'âge de 22 ans, un fils, Nâga-Dassaka, déjà capable d'assassiner son père. Nous voyons donc que la première partie de la liste n'est pas digne de foi, quand on considère les chiffres donnés comme exprimant de véritables dates historiques; à tout autre point de vue, les nombres sont peut-être très exacts [1].

Les autres éléments du calcul sont également suspects. D'après la chronique la plus ancienne, le règne de Çiçunâga dura dix ans et non dix-huit; après lui vinrent les dix frères, qui régnèrent pendant 22 ans; ailleurs, le même chroniqueur raconte que Çiçunâga eut comme fils et successeur Açoka, surnommé Kâla [2]; les Nandas sont absolument inconnus à cet auteur. L'auteur de la chronique plus moderne déclare

1. *Dîpav.* 5, 98, comp. 5, 25 et 80; 4, 44. On voit par le passage 5, 99 qu'on confondait ou identifiait Çiçunâga avec son fils Kâla-Açoka, peut-être à bon droit.

2. C'est-à-dire le Noir; ce qui rappelle Kâkavarṇin, « de la couleur de la corneille »; comp. la note 4 de la p. 228.

que les dix frères sont identiques aux neuf Nandas [3] et donne aux deux groupes le même nombre d'années de règne, à savoir 22. On dirait que la séparation des Dix et des Nandas et le dédoublement du nombre d'années, ne sont que des subterfuges, imaginés afin de couvrir un déficit dans le calcul.

Les contradictions de la tradition méridionale n'en restent pas là. Les Birmans ne donnent à Nâga-Dassaka que quatre ans de règne, au lieu de 24, il serait donc mort en l'an 52 après le Nirvâṇa [4] et, bien qu'ils sachent raconter avec toutes sortes de détails circonstanciés comment le peuple se souleva contre la dynastie des parricides et proclama, à l'unanimité, Çiçunâga comme roi, * ils ne font pas monter ce dernier sur 230
le trône avant l'an 63 du Nirvâṇa (toujours dix ans plus tôt que d'après la chronique plus récente). Ce n'est qu'en réduisant les années à des minutes ou à des heures qu'on pourrait expliquer l'intervalle entre la déposition de Nâga-Dassaka et l'élévation au trône de Çiçunâga. La même source [1] s'accorde avec la liste singhalaise en ce qui concerne la durée du règne de Kâla-Açoka, pour s'en écarter immédiatement après, en donnant neuf, au lieu de dix, comme nombre des fils qui succédèrent à ce roi. Le premier des neuf frères s'appelait Bhadrasena, le dernier Dza Nanda, le total des années de leurs règnes étant 33. En comparant ces traditions, toutes méridionales, on arrive au résultat que 22 = 33 = 44, et que les 10 Frères = les 9 Nandas.

Ce qui frappe le plus dans les traditions des Birmans, c'est le nom de Bhadrasena, car celui-ci est nommé ailleurs [2] comme le fils ou le descendant d'Ajâtaçatru, Dans le Dîpavaṁsa, comme nous l'avons remarqué en passant, Çiçunâga

3. *Mahâvaṁsa*, 23.

4. Bigandet, II, 114; d'après la liste singhalaise, ce serait en l'an 72.

1. Ouvrage cité, 124. Dans le *Mahâbodhivaṁsa*, 98, on donne le nom de chacun des 10 fils, après viennent les 9 Nandas, dont on donne aussi les noms.

2. *Çatapatha Brâhmaṇa*, 5, 5, 5.

est confondu ou identifié avec Kâla-Açoka, le père avec le fils. Posons donc Çiçunâga=Kâla-Açoka; alors, comme Bhadrasena est dit le fils de ces deux personnages identifiés, aussi bien que d'Ajâtaçatru, Çiçunâga, autrement dit Kâla-Açoka, sera identique à Ajâtaçatru. En outre, Udâyin ou Udayi-Bhadra, est connu à tous les Indiens, sauf aux Bouddhistes[3], comme fondateur de Pâṭaliputra; il est mentionné comme tel chez Garga [4], qui le désigne comme fils de Çiçunâga. D'après les Bouddhistes, c'est Kâla-Açoka qui a fondé Pâṭaliputra, ce qui nous conduit à identifier Kâla-Açoka, fils de Çiçunâga, avec Udayi-Bhadra (Bhadrasena), fils d'Ajâtaçatru; ce qui nous amène de nouveau à la conclusion que Çiçunâga et Ajâtaçatru sont uns, comme nous l'avons déjà vu. Chez les Jainas, Udayâçva (autrement dit Udâyin) est donné comme
231 petit fils de Bimbisâra *, et dans la liste singhalaise il figure à la même place. Il est vrai que les Purâṇas nomment Udayâçva comme arrière-petit-fils de Bimbisâra; mais cela ne détruit pas l'identification d'Udaya-Bhadra avec Kâla-Açoka, puisque Hiuen Thsang mentionne expressément [1] un Açoka comme un arrière-petit-fils de Bimbisâra; ce qui est détruit, c'est l'accord dans les traditions à l'égard du nombre de générations intermédiaires. Or, ce nombre peut être réduit, si l'on prend comme base l'erreur (ou ce qu'on voudra appeler ainsi) du Dîpavaṁsa, d'après laquelle Çiçunâga et Kâla-Açoka sont le même personnage. Dans ce cas, Ajâtaçatru, Çiçunâga, Kâla-Açoka, Udâyi-Bhadra — nous pouvons, en passant, placer dans la compagnie notre vieille connaissance, Kâla-Udâyin, le messager du printemps — se laisseraient ramener à une seule personnification portant des noms divers, ou bien à deux personnifications.

Même en admettant que les rois du Magadha, y compris le

3. Jacobi, dans la *Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, XXXV, 668.

4. *Bṛhat-Samhitâ*, préface, 36; la forme Udadhî, qu'on y lit, est évidemment une corruption ou une mauvaise leçon pour Udayî.

1. Tome I, p. 229.

dernier Nanda, avec les chiffres qui expriment la durée de leur règne, soient autre chose que de simples mythes, nous arrivons au résultat que toutes les traditions qui les concernent sont trop fabuleuses pour qu'on puisse les prendre pour base de recherches historiques. Avant Candragupta la chronologie des sources indiennes et singhalaises, sans exception, n'est pas utilisable pour l'historien. Il ne s'ensuit cependant pas que l'histoire ecclésiastique officielle soit indigne de confiance. Afin de juger de ce point, nous devons d'abord faire connaissance avec les deux (ou les trois) premiers Conciles.

II. — Le premier Concile.

* Nous avons déjà raconté [1] comment Kâçyapa le Grand, 232
que le Seigneur avait désigné comme son successeur immédiat, n'était pas présent au Nirvâṇa, comment il n'apprit la triste nouvelle qu'une semaine plus tard, de la bouche d'un Âjîvika, qu'il avait rencontré en route; comment Subhadra, qui était devenu moine peu de temps auparavant, étant déjà âgé, manifesta une joie indécente de ce qu'on fût délivré de l'autorité du maître, bien qu'il n'eût pas encore eu l'occasion de subir cette autorité [2].

La tendance dangereuse de ces propos inconvenants du vieux Subhadra n'échappa pas à Kâçyapa et lui causa des soucis bien compréhensibles. Il craignit qu'on n'essayât d'enfreindre la Loi et les institutions; que le droit et la règle ne fussent opprimés, que l'injustice et l'anarchie ne finissent

1. Tome I, p. 229.

2. D'après une tradition septentrionale, un certain Subhadra, surnommé « le dernier des Disciples » était déjà mort avant le Buddha (t. I, 226); le fauteur de troubles était donc probablement un homonyme; dans une autre source, mention est faite de Bhadra, comme incarnation de Satan, comme fauteur de troubles et semeur de zizanies, l'an 137 après le Nirvâṇa, du temps du second Kâçyapa, c'est-à-dire dans une autre version des événements du temps du concile sous Kâçyapa le Grand; Târanâtha, 52 et 298.

par triompher. Afin de prévenir ces malheurs, il proposa aux moines de réunir une grande assemblée, où l'on sanctionnerait, d'un commun accord, la Loi et les règles établies. Les frères ayant approuvé cette proposition, il choisit 499 d'entre les moines les plus capables, avec exclusion d'Ânanda, qui était, il est vrai, le plus savant de tous, mais n'avait pas encore atteint la dignité d'Arhat. Les frères furent d'avis qu'il fallait négliger ce détail, et prièrent Kâçyapa d'admettre Ânanda à l'assemblée. Le grand patriarche ne fit aucune objection, d'autant plus qu'il y avait juste une place à prendre et que, de cette manière, il y aurait un nombre complet de 500 moines qui assisteraient à l'assemblée, sans compter le président.

Après ces mesures préliminaires, il fallait fixer le lieu où
233 se réunirait l'assemblée. * Le sentiment général désigna Râjagṛha comme la localité la plus convenable et, par conséquent, le président proposa, dans une assemblée du chapitre, de demeurer pendant la saison des pluies à Râjagṛha, et de réunir là le Concile.

Cette proposition étant adoptée, les Anciens partirent pour Râjagṛha, dans le but de réunir le Concile dans le cours du deuxième mois, en consacrant le premier mois à la réparation de ce qui était brisé et disloqué. C'est ce qui fut fait [1].

La veille de la première réunion de l'assemblée, Ânanda se dit en lui-même : « Il ne me sied pas, à moi qui ne suis pas encore Arhat, de venir demain à l'assemblée ». Il resta éveillé presque toute la nuit, pensant à l'état de son corps,

1. Buddhaghosha (*Samanta-Pâsâdikâ*, dans *S. Vibh.* I, 283 ss., comp. *Bodhivaṁsa*, p. 85 ss.) raconte en détail comment Ânanda, après que Kâçyapa avec une moitié et Anuruddha avec l'autre moitié des moines furent partis pour Râjagṛha, alla, avec le pot à aumônes et le vêtement du Maître (de Kusinârâ) à Çrâvastî, pour se rendre ensuite a Râjagṛha. A Çrâvasti il y eut de grandes lamentations, lorsqu'on vit Ânanda sans le Maître ; le Disciple prononça un sermon sur l'inconstance des choses, nettoya l'appartement du Buddha dans le couvent de Jetavana, ainsi qu'il avait l'habitude de faire, fit réparer le couvent et partit enfin pour Râjagṛha.

jusqu'à ce qu'il s'endormit vers la matinée. Et voilà, à peine sa tête avait-elle touché le coussin, que ses pieds ne touchèrent plus à terre; au même moment qu'Ânanda était détaché de la terre, son esprit [2] fut délivré des impuretés, de sorte qu'il vint à l'assemblée revêtu de la dignité d'Arhat [3].

Au commencement du Concile, le président déclara, qu'avec l'approbation du chapitre, il se proposait d'interroger Upâli au sujet de la discipline, sur quoi le dernier répondit que, si le chapitre l'approuvait, il était prêt à répondre. Kâçyapa prit alors de nouveau la parole * et 234
adressa à Upâli cette question : « Vénérable frère Upâli, où a été proclamé le premier des (quatre) articles relatifs aux péchés mortels? » — « A Vaiçâlî ». — « A propos de quelle personne? » — « A propos de Sudinna (Sudatta), le fils de Kalanda ». — « A propos de quelle affaire? » — « A propos de fornication [1] ». — C'est ainsi qu'Upâli fut interrogé sur le sujet du premier des articles relatifs aux péchés mortels, ainsi que sur l'occasion (qui y avait donné lieu), la personne, la (première) proclamation, la répétition de la proclamation, la faute (dont on se rend coupable en chaque cas), et les cas de non-responsabilité.

Puis vint la question relative au lieu où avait été proclamé le deuxième article. Upâli répondit : « A Râjagṛha ». — « A propos de quelle personne? » — « A propos de Dhanika,

2. C'est-à-dire sa lumière.

3. L'assemblée fut tenue à l'entrée de la grotte Saptaparṇa, au mont Vaibhâra. C'est là qu'Ajâtaçatru avait fait arranger une galerie d'une beauté enchanteresse, munie de toutes les splendeurs et de tous les conforts imaginables. C'est ce que dit Buddhaghosha, qui ajoute, qu'il y avait alors à Râjagṛha 18 grands couvents, tous très délabrés et négligés; les moines comprirent qu'il fallait mettre de l'ordre dans ce chaos, autrement les hérétiques eussent dit : « les disciples de l'ascète Gautama ont eu soin des couvents pendant sa vie, mais maintenant qu'il est mort, ils les négligent ». — Une version septentrionale intéressante de ce récit se trouve dans *Mahâvastu*, I, 69 ss.

1. L'historiette racontée *Sutta-V.*, I, p. 11.

le fils du potier ». — « A propos de quelle affaire? » — « A propos de vol [2] ». — Puis on fit les mêmes questions que plus haut. L'interrogatoire fut continué de même pour les autres articles, et l'on apprit de la bouche d'Upâli que le troisième cas de péché mortel ne s'était présenté qu'à Vaiçâli; les coupables étaient plusieurs moines qui avaient commis suicide [3]. Le quatrième article, proclamé par le Maître, également à Vaiçâli, se rapportait au cas de quelques religieux qui abusaient de la bêtise des paysans en s'attribuant mutuellement des dons surnaturels, et avaient réussi ainsi à faire bombance aux dépens des gens [4]. De la même façon que le titre des Péchés mortels, fut traité par la suite le règlement entier, celui des moines aussi bien que celui des religieuses.

Après qu'on eut traité de la discipline (le Vinaya), le président proposa de passer à l'examen du Dharma, le dogme [5];
235 il le ferait en adressant des questions à Ânanda, * auxquelles celui-ci répondrait. On approuva cette proposition. Le président : Vénérable frère Ânanda, où a été prononcé le Brahmajâla-Sutta? [1] » — « Entre Râjagṛha et Nâlandâ, près de la Perche du manguier (Âmrayashṭikâ). » — « A propos de quelle personne? » — « A propos de Suppiya, le moine mendiant et de Brahmadatta, l'étudiant ». — C'est ainsi que Kâçyapa demanda l'occasion et la personne du Brahmajâla-sutta. Puis, il demanda où et en quelle compagnie le

2. Le cas dont traite *Sutta-V.*, I, p. 41.

3. *Sutta-V.*, I, p. 68.

4. *Sutta-V.*, I, p. 87; le commentaire historique, donné dans ce passage, est en contradiction avec les termes formels du règlement et de la formule des vœux monastiques, qui défendent qu'on s'attribue *à soi-même* une sagesse surnaturelle, mais qui ne parlent pas du cas où quelqu'un attribuerait ce don à un autre.

5. Le Dharma doit ici comprendre l'Abhidharma ; dans *Culla-V.*, p. 293, on dit que les disciples fixèrent les *trois* Piṭakas, mais ce morceau n'est qu'une table des matières et ne fait pas partie du véritable texte.

1. C'est le premier Sutta du Sutta-Piṭaka.

Maître avait prononcé le Sâmañña-phala Sutta [2]. Ânanda répondit : « A Râjagṛha, dans le verger aux manguiers de Jîvaka et en société d'Ajâtaçatru ». — Et ainsi on continua, par demandes et réponses, jusqu'à ce qu'on eût passé en revue les 5 collections [3] qui composent le Sutta-Piṭaka.

Ceci fait, Ânanda prit la parole, pour faire une communication, ainsi conçue : « Le Seigneur m'a parlé, lors de son Nirvâṇa, de la possibilité que les moines, après son départ, eussent le désir d'abolir les détails secondaires et très secondaires de la discipline. » Cette communication amena la question si lui, Ânanda, avait, à cette occasion, demandé au Seigneur quels étaient ces détails secondaires et très secondaires; sur quoi Ânanda répondit qu'il avait négligé de le faire. Alors, quelques Anciens se mirent en avant et dirent que, en dehors des quatre péchés capitaux, tout était secondaire. D'autres soutinrent que le titre des quatre péchés capitaux, de même que le titre suivant devaient faire exception, et que le reste devait être regardé comme secondaire.

D'autres prétendirent excepter les trois premiers titres, d'autres les quatre premiers, d'autres les cinq premiers, d'autres encore les six premiers, en considérant le restant comme secondaire [4]. Alors le président prit la parole, * afin 236
de mettre l'assemblée en garde contre toute tentative d'abolir les détails secondaires et très secondaires de la discipline. « Nos règles de discipline », c'est à peu près ainsi qu'il s'exprima, « sont aussi connues des laïcs ; ils savent très bien ce qui nous est permis à nous, fils de Çakya, et ce qui ne l'est pas. Si nous allons abolir les règles secondaires et très secondaires de la discipline, on dira : « Ce que l'ascète Gautama a

2. Le second du *Dîrgha-Nikâya* ; traduit par Burnouf, *Lotus*, 449-482.

3. *Nikâyas* ; sur les subdivisions de ces Nikâyas, ou, comme disent les Bouddhistes septentrionaux, Âgamas, voir plus bas.

4. Le plus ou moins d'importance et de subordination de chaque détail est indiqué, cela va de soi, par la punition plus ou moins grave dont est suivie la transgression. C'est ce que savaient encore les rédacteurs du Prâtimoksha ; les auteurs de cette partie du Culla-Vagga l'avaient oublié.

ordonné à ses disciples a été bien vite oublié ; tant que leur Maître était encore de ce monde, ils suivaient les règles de la discipline, et à peine est-il mort, qu'ils cessent de le faire ». Je propose donc, si l'assemblée l'approuve, de ne rien ajouter à ce qui a été prescrit, de n'en rien ôter, et de nous tenir aux prescriptions telles qu'elles ont été données. » — Cette proposition, répétée jusqu'à trois fois fut acceptée[1].

Les moines ne négligèrent pas de reprocher à Ânanda qu'il eût négligé de demander au Seigneur en quoi consistaient les points secondaires et très secondaires de la discipline. « Vous avez eu tort ; confessez votre faute », lui dirent-ils. « J'ai négligé de le faire parce que je n'y ai pas pensé », dit Ânanda ; « je ne vois pas quel mal il y a là-dedans, mais, à cause de l'estime que je vous porte, je dirai seulement que j'ai commis une faute ». Alors on releva d'autres griefs à la charge d'Ânanda : 1. Qu'il lui était arrivé une fois de marcher sur le manteau de pluie du Seigneur, pendant qu'il le réparait ; 2. Qu'il avait été cause que des femmes s'étaient inclinées dans la poussière devant le corps du Seigneur, et avaient ainsi souillé le corps de leurs larmes ; 3. Qu'il avait négligé de supplier le Seigneur, un peu avant le Nirvâṇa, de remettre à un peu plus tard l'heure de sa mort[2] ; 4. qu'il avait été cause de l'admission des femmes dans l'ordre. Ânanda dit, pour s'excuser, quant au premier point, que s'il avait marché sur le manteau, ce n'était par manque de res-
237 pect ; quant au second point, * qu'il avait agi ainsi pour empêcher les femmes de venir à un moment inopportun. Il répondit au troisième reproche qu'à ce moment il était possédé du Diable ; quant au quatrième fait, il rappela, pour se justifier, que Gautamî avait été nourrice du Seigneur et s'était

1. Il est à peine nécessaire de noter que les auteurs de ce récit considèrent involontairement l'autorité du Buddha comme nulle, l'opinion publique, au contraire, comme toute-puissante.

2. Nul n'avait été présent à cette occasion, sauf le Maître et Ânanda ; on ne dit pas comment les frères avaient eu connaissance du fait.

ainsi rendue méritoire. Il ne pouvait comprendre quel mal il y avait en tout cela, mais finit par déclarer, que, par déférence pour les vénérables frères, il s'avouait coupable.

Ce premier Concile, dans lequel « la discipline » fut réglée d'un commun accord, se composait de 500 moines; c'est pourquoi il est connu dans l'histoire comme le « Concile des Cinq Cents [1]. »

Tel est, en résumé, le compte-rendu que donne le Culla-Vagga. Nous savons par d'autres sources [2] que le Synode dura sept mois. Buddhagosha nous apprend même que la nature célébra l'heureuse fin du Concile par un tremblement de terre solennel et par plusieurs miracles par-dessus le marché [3]. Parmi les illustrations de l'assemblée, on nomme, en même temps que Kâçyapa le Grand, Upâli et Ânanda, aussi Anuruddha, Vâgîça, Pûrṇa, Kâçyapa le jeune [4], Kâtyâyana et Koṭṭhita ou Koṭṭhika [5].

La version septentrionale de ce récit, telle que nous la trouvons dans l'appendice de la biographie de Çâkyamuni, se distingue par une plus grande vivacité du récit et par plus d'action ; en même temps, la tendance didactique est moins apparente. Elle fait l'impression d'être un peu plus récente que la rédaction du Culla-Vagga, mais bien plus ancienne que le compte-rendu détaillé de Buddhagosha. Ce récit mérite d'être donné en extrait, afin de faire ressortir les points de ressemblance et de différence.

* Après que la plupart des Arhats eurent quitté ce monde, 238
les dieux virent avec mécontentement que la doctrine du Seigneur avait été abaissée, et, considérant que des

1. Dans une poésie mnémonique, citée par Buddhaghosa, p. c., on appelle cette assemblée aussi « celle des Anciens ».

2. Entre autres, *Dîpav.*, chap, 4, et 5, 1-15; Buddhaghosa, p. c.

3. La clôture de l'assemblée coïncida avec la pleine lune de Phâlguna.

4. Ici encore le second Kâçyapa est contemporain du premier.

5. Koshṭhila ou Kaushṭhila chez les Septentrionaux.

moines très doués avaient disparu eux-aussi[1], ils se demandèrent avec tristesse qui voudrait se charger de la tâche de réunir la doctrine du Maître. Alors Kâçyapa dit aux moines : « Comme les dieux manifestent leur mécontentement, vous ne devez pas partir. » Aussitôt, il fit convoquer par le serviteur Pûrṇa[2] une assemblée, où parurent 499 Saints, qui apprirent de la bouche de Kâçyapa le but de la réunion. En attendant celui-ci envoya de nouveau Pûrṇa, avec la mission d'amener aussi Gavâmpati. Gavâmpati, qui apprit alors pour la première fois, de la bouche du messager, que le Seigneur était mort, fut tellement ému, qu'il expira, au milieu de quelques miracles. Par suite, Pûrṇa, après avoir rendu au corps les honneurs requis, revint avec le pot à aumônes et l'habit monastique du mort au Bois des deux arbres-Sâl, afin d'apprendre à Kâçyapa ce qui était arrivé. Le Patriarche ne fut nullement content, et proclama un ordre d'après lequel il était expressément défendu de mourir avant d'avoir accompli le nécessaire. Il proposa ensuite à la réunion de partir avec lui pour Râjagṛha, et les frères ne firent à cela aucune objection; ils désiraient seulement savoir quelle place occuperait Ânanda, qui pourtant, lui aussi, était un docteur. Le président, qui ne voulait pas dépasser le nombre fixé des membres, jugea que le mieux serait de charger Ânanda du service de l'eau et la majorité se rallia à cet avis.

Quand Ajâtaçatru vit Kâçyapa le Grand à Râjagṛha, il pensa au Seigneur, et tomba de son éléphant à terre, mais le Père de l'Église le soutint miraculeusement, et l'exhorta à ne plus agir ainsi. A la demande du roi, où il avait l'intention de se
239 rendre,* il répondit qu'il voulait aller à la Grotte aux Banians, dans les monts Videhaka.

Ajâtaçatru prit soin pour que tout fût prêt dans la Grotte

1. Heureusement, il y avait, cent ans plus tard, encore huit Sthaviras en vie, capables de transmettre la doctrine authentique.

2. Pûrṇa est, entre autres, le nom des 5e, 10e et 15e jour de la moitié du mois; l'assemblée fut ouverte le 5e jour de la lune accroissante: Bigandet, II, 108.

aux Banians [1] pour le jour de pleine lune du mois de milieu du temps de retraite [2]. En attendant, le patriarche délibéra avec Aniruddha et lui demanda quels docteurs se trouvaient parmi les moines. Aniruddha lui déclara que, d'après son avis, Ânanda était seul digne de ce titre. Le patriarche, qui comprenait bien qu'il ne pourrait maîtriser Ânanda que par de dures paroles, dit à celui-ci-ci : « Ânanda, comme je suis le chef de l'assemblée et que nous ne pouvons siéger ensemble [3], je vous ordonne de partir d'ici. » Ânanda fut troublé, et s'écria : « Pourquoi ? ô Kâçyapa, j'ai marché conformément aux institutions, leçons et usages ; je n'ai jamais fait de mal à la Congrégation ; soyez bienveillant à mon égard. » Le Patriarche répondit : « Ce n'est pas étonnant si vous, qui étiez le satellite du Seigneur, et l'accompagniez partout, n'avez pas transgressé les institutions, etc. Mais vous avez péché contre la Congrégation : je vais vous le prouver. Allez chercher une tablette (ou : une ardoise). » Au moment où Ânanda se leva, la terre trembla, et les Dieux s'écrièrent en se lamentant : « Hélas ! Kâçyapa a raison, et Ânanda recevra une sévère réprimande. » Le Patriarche commença à énumérer ses griefs : « Vos transgressions, Ânanda, sont les suivantes », dit-il : « 1. Vous avez prêché la doctrine aux

1. Fa Hian (*Travels* 118) dit, que la grotte, qu'il appelle Che-ti (?), se trouvait du côté Nord de la montagne.

2. Ceci suppose un Varshavâsa de trois mois.

3. Le crépuscule (Kaçyapa) et la Lune (Ânanda) ne peuvent pas se supporter. Il est difficile de ne pas reconnaître des traits mythiques dans la tradition méridionale chez Bigandet (II, 108) : l'Assemblée (où présidait Crépuscule) était déjà ouverte ; chacun était à sa place, sauf Ânanda. Mais voilà, un peu plus tard, qu'il paraît subitement dans l'assemblée : « the appearance of his face resembled a ripe palm fruit. It was beautiful as the moon at its full, emerging from the bosom of a cloud ». Nous avons déjà parlé de la nature multiple d'Ânanda : en tout cas il est une sphère lumineuse, qui, en s'éteignant, se partage en deux moitiés : c'est-à-dire, que lorsqu'il se couche à l'Occident, l'horizon le coupe en deux. Les Indiens, en effet, disent du soleil ou de la lune, quand ils sont (en apparence) à l'horizon, que ces astres sont « moitié-dessus » et « moitié-dessous ».

240 femmes, * été cause de leur admission dans l'Ordre. 2. Vous avez négligé de supplier le Seigneur de remettre son Nirvâṇa à plus tard. 3. Vous avez donné au Maître une réponse évasive. 4. Vous avez marché sur le bout de son manteau. 5. Vous avez donné de l'eau trouble. 6. Vous avez négligé de vous enquérir des finesses des prescriptions. 7. Vous avez révélé des mystères à un couple marié. 8. Vous avez prêché la doctrine à une femme d'apparence jaune (ou pâle ?). »

Ânanda demanda pardon, mais Kâçyapa ne voulut rien retirer de ce qu'il venait de dire, et répondit : « Ânanda, vous avez encore des passions; moi j'en suis délivré, nous ne pouvons pas demeurer ensemble. Par conséquent, allez vous-en ». Ânanda répéta sa prière : « Kâçyapa, ayez pitié. Au moment du départ du Seigneur, celui-ci dit : Ânanda, ne disparais pas du monde des vivants; je vous confie à Kâçyapa. Agissez donc selon la parole du Maître, moi je m'engage pour l'avenir ». — « Ne pleurez pas » reprit le Patriarche, « et partez. Je vous punis, pour vous donner l'occasion de montrer votre zèle pour la religion ». Alors Aniruddha se mêla à la conversation, et demanda : « Comment pourrons-nous publier le Dharma sans Ânanda? » Kâçyapa répondit : « Quelques bonnes qualités que possède Ânanda, tant qu'il aura de la passion, il ne pourra rester avec nous ». Se tournant ensuite vers Ânanda, il lui dit : « Allez, et revenez dès que vous serez devenu un Arhat ».

Les larmes aux yeux, et dans l'âme un souvenir attendri du Maître, Ânanda partit pour le pays des Vṛjis [1]. Bientôt il devint Arhat, et retourna à la Grotte aux Banians. Là, il

1. Malgré des divergences de détail, les deux versions s'accordent en ceci, qu'Ânanda est considéré, dans toutes les deux, comme un personnage indispensable. Il en est autrement dans le *Mahâvastu* des hétérodoxes Lokottaravâdins : dans ce livre, lors de la description du Concile, Ânanda n'est mentionné qu'en passant; c'est Kâtyâyana qui joue le premier rôle. A d'autres égards encore, le récit du *Mahâvastu* (édit. Senart, I, 69 ss.) est très caractéristique.

fut bien reçu par Kâçyapa le Grand, Kauṇḍinya, Aniruddha, Upâli, Cunda, Daçabala-Kâçyapa (autrement dit Vâshpa), les 500 Arhats ayant à leur tête les 16 Sthaviras [2], *et placé sur 241
le trône pour prêcher la doctrine. Invité par le président, il récita, après avoir regardé autour ne lui, le premier Sûtra : « C'est ainsi que j'ai entendu : Jadis le Seigneur était dans le royaume de Bénarès dans le Parc aux Cerfs ». En entendant ces paroles, les Dieux et les hommes furent remplis de tristesse, pensant au Seigneur.

Après qu'Ânanda eût récité le Sûtra tout entier [1], Kauṇḍinya déclara au président que par suite de cette récitation, il était devenu croyant [2]. Le Patriarche lui-même, afin de ne pas être surpris par la mort, confia la collection complète des Sûtras à Ânanda, qui promit d'accomplir cette mission. Après que le texte de tous les Sûtras eût été fixé, Ânanda déclara qu'il n'y avait plus de Sûtras à examiner, et descendit de la chaire. Le président monta alors lui-même un instant en chaire, afin de confier à Upâli la collection du Vinaya. Alors ce fut Upâli qui occupa le siège. En attendant, le président avait résolu de se charger lui-même de la réunion des

2. A savoir : Râhula, Piṇḍola-Bhâradvâja, Panthaka le Grand, Panthaka le Petit, Gavâmpati (ou Gopa), qui était déjà mort, mais qui doit être revenu à la vie après quelques mois, Pilindavatsa, Kâlika, Çaraṇa, Bhadra, Vakula, Nâgamudra ou Nâgasena, Ajita et encore quelques autres, dont les noms ne sont pas sûrs : *Lebensb.* 322.

1. En théorie, tous les Sûtras avaient donc, déjà pendant la vie du Buddha, la forme canonique. Comme tous les Sûtras débutent de même : « c'est ainsi que j'ai entendu, *çrutam*, (ou appris), etc., » il est impossible qu'un seul d'entre eux ait été mis par écrit par des disciples directs du Maître, soit pendant sa vie, soit après sa mort, car ceux-ci diraient : « J'ai assisté » ou « Je me rappelle » ou quelque chose d'analogue. La formule avec *çrutam* n'a probablement d'autre but que de déclarer que les Sûtras sont un texte traditionnel et sacré, *Çruti*.

2. Kauṇḍinya était le premier des Cinq et était autrefois devenu croyant en écoutant le premier sermon, ainsi qu'on se le rappelle. Dans l'assemblée, personne ne se le rappelait plus, semble-t-il. A quoi bon autrement la déclaration de Kauṇḍinya au président? Ou bien, a-t-on voulu dire que K. devenait périodiquement croyant?

Mâtṛkâs et, après être monté en chaire, il réunit les Mâtṛkas, qui servent à conserver sans lacunes le Sûtra et le Vinaya-Piṭaka [3].

242 * La version qu'on trouve chez Hiuen-Thsang [1] s'écarte en quelques détails des deux rédactions que nous venons de résumer. Nous en donnons ici les traits principaux.

Une fois que Kâçyapa le Grand était assis à l'ombre d'une forêt, il aperçut une lumière brillante; il vit de son œil céleste que le Seigneur s'éteignait à cette heure, entre les deux arbres-Sâl. Il se mit immédiatement, avec ses suivants, en route pour Kuçinagara. En chemin il rencontra un Âjîvika, tenant à la main des fleurs célestes [2], de qui il apprit la nouvelle de la mort du Seigneur. Alors il ne put se retenir, et s'écria : « Le Soleil de la Raison a éteint son flambeau, et le monde est plongé dans l'obscurité. » En attendant, les moines paresseux se livraient à une joie indécente, en pensant qu'ils allaient mener maintenant commode et joyeuse vie, et qu'ils seraient à l'avenir à l'abri des punitions s'ils enfreignaient le règlement. Kâçyapa comprit qu'il était nécessaire de réunir la collection des dispositions législatives. A l'instant, il s'approcha des deux arbres-Sâl, fixa son regard sur le Buddha, et lui rendit hommage.

Afin de convoquer une réunion de la Loi, le Patriarche monta sur le Sumeru (le Pôle Nord), sonna la grande cloche et convoqua tous les Arhats pour qu'ils eussent à se rendre à Râjagṛha. Ils s'y réunirent au nombre de 999 [3]; Ânanda

3. Ces *mâtṛkâs* (pâli : *mâtikâ*) sont les titres des rubriques et des articles; elles forment un index, une Anukramaṇî, comme en ont, entre autres, les Vedas. Quelques-uns cependant attachaient à Mâtṛkâ le sens d'Abhidharma; de là vient que, dans une autre rédaction, chez Hiuen-Thsang, Kâçyapa figure comme garant de la tradition de l'Abhidharma-Piṭaka. Comp. sur le dernier sens du terme, Burnouf, *Introd.* 48; 317.

1. *Voy. des Pèl. B.* I, 156. III, 32.

2. Des gouttes de rosée, semble-t-il.

3. Ce doublement du nombre officiel est inutile et doit être rejeté; toutes les autres rédactions s'accordent sur le nombre 500; voir plus haut, et de même Fa Hian (*Travels*, 118) et un Avadâna chez Burnouf. *Introd.* 434.

fut exclu, parce qu'il n'était encore que disciple [4]; et toutes ses remontrances, disent qu'il avait pendant tant d'années fidèlement accompagné le Tathâgata, ne servirent de rien; « car » faisait remarquer le Patriarche, « bien que vous soyez devenu très savant à force d'accompagner continuellement le Maître, néanmoins les désirs sensuels et les erreurs spirituelles n'ont pas encore été réprimées chez vous, et les liens qui vous rattachent au monde n'ont pas encore été dénoués ».

* Ainsi repoussé, Ânanda se mit en route vers un endroit 243
solitaire, afin d'arriver à l'état d'Arhat. Une fois, épuisé de fatigue, il s'endormit. A peine sa tête avait-elle touché le coussin qu'il devint Arhat. Immédiatement il se mit en route vers la salle des séances et frappa à la porte. « Tous vos liens sont-ils déliés? » cria le président. « Oui » fut la réponse. « Eh bien! » reprit le Patriarche, « dans ce cas, vous n'avez pas besoin d'ouvrir la porte pour entrer ». En effet, Ânanda entra par le trou de la serrure, — les Arhats possèdent des facultés surhumaines — salua les frères, baisa les pieds du président et prit place, après avoir été amicalement accueilli par celui-ci.

Alors — c'était le 15e jour du temps de retraite — le président chargea Ânanda de la récitation du Sûtra-Piṭaka, Upâli de celle du Vinaya-Piṭaka, tandis que lui-même se chargea de la réunion de l'Abhidharma-Piṭaka [1]. Ânanda se leva, tourna le visage du côté du mont du Nirvâṇa [2], fit une humble révérence, et monta en chaire afin de réciter les Sûtras, que l'assemblée recueillit de sa bouche et mit par écrit. Puis Upâli récita le Vinaya, et Kâçyapa l'Abhidharma. Dans l'espace de trois mois, tout était achevé; les copies

4. Il n'avait pas encore atteint l'horizon. — D'après la légende officielle, Ânanda était alors âgé de plus de 80 ans.

1. Comp. plus haut, la note 3 de la p. 241.

2. Les Indiens appellent l'horizon, « montagne »; le « mont de l'extinction » est l'horizon occidental.

des livres canoniques furent écrites sur feuilles de palmier, multipliées et répandues ainsi dans l'Inde entière.

Le caractère absolument irrationnel des personnages de ces récits relatifs au premier Concile, caractère qui n'a pas besoin d'être démontré en détail, est une conséquence naturelle de l'impuissance des conteurs, dès qu'ils étaient obligés de donner une apparence historique à des personnifications, soit de phénomènes naturels, soit de conceptions abstraites. A mesure que le fond d'un mythe ou d'une allégorie tombe en oubli, les personnages qui y figurent prennent une apparence de plus en plus humaine, jusqu'à ce qu'à la fin ils se présentent comme les héros d'un roman historique. Les récits du premier Concile n'ont pas encore atteint ce stage final : même dans la rédaction la plus récente, les personnages, malgré leur apparence humaine, se conduisent d'une façon irrationnelle.

244 * Nous croyons que tout ce qui a rapport à Kâçyapa et Ânanda est purement mythique. Le Dieu du jour, en disparaissant, laisse le champ libre au premier, le Crépuscule; mais sa domination n'est pas de longue durée, surtout dans le pays où naquit le mythe; rien d'étonnant, par conséquent, si lui, le grand Patriarche, ne figure ni chez les Septentrionaux, ni chez les Méridionaux, dans la liste des docteurs [1], comme chef de la communauté. Le souvenir de la véritable nature du Patriarche doit avoir survécu longtemps dans l'Inde, au moins dans certains milieux; on peut le conclure de la légende de la Montagne de la Patte du Coq, telle que la donne Fa Hian : « A l'intérieur de cette montagne repose actuellement Kâçyapa le Grand [2]. Il s'est frayé un chemin, à travers

1. Chez les premiers, le premier docteur et chef de la communauté, à partir de l'an 1, est Ânanda; chez les seconds, Upâli. Ceci s'explique par plus d'une raison, entre autres, par celle-ci que le terme Vinaya, dans un sens plus restreint « ordre, discipline », a, au fond, la signification plus étendue qui possède *disciplina* en latin : *vinaya* et *dharma* peuvent donc se prendre l'un pour l'autre.

2. *Travels*, 132. — Legge, *o. c.* p. 93, identifie, à tort, Mahâkâçyapa avec le Buddha Kâçyapa.

le pied de la montagne, jusqu'à l'intérieur; l'entrée est maintenant fermée. A une grande distance de cet endroit est un profond ravin qui renferme le corps de Kâçyapa [3]; hors du ravin est l'endroit où, pendant sa vie, il avait l'habitude de se laver les mains. A l'intérieur de la montagne, dès que le soleil est couché, se réunissent tous les Arhats (c'est-à-dire les étoiles) pour occuper chacun sa place. Tous les ans, des pèlerins bouddhiques visitent cette localité, afin d'y rendre un culte à Kâçyapa. S'il y en a parmi eux qui doutent, alors, dès le coucher du soleil, on voit paraître les Arhats, qui se mettent à causer entre eux, afin de dissiper le doute et les objections; puis ils disparaissent. »

Autrement dit : à l'intérieur de la montagne règne l'obscurité, qui, depuis l'origine des temps, y a été pour ainsi dire, emprisonnée, sans avoir jamais pu s'échapper. Si l'on jette un regard dans une des crevasses profondes de la montagne, on reçoit comme l'impression * d'une masse compacte d'obs- 245
curité crépusculaire qui s'y est amoncelée, et qui, dès la tombée de la nuit, semble sortir des profondeurs de la terre, pour se répandre dans l'espace et régner sur le firmament. Bientôt, cependant, les aimables étoiles s'allument au ciel et occupent leurs places habituelles, de manière à ôter tout doute sur la fixité des lois de la nature; si quelqu'un, après que le crépuscule a répandu son manteau grisâtre, pouvait concevoir des craintes et douter du retour du jour, elles semblent dire que, de même qu'elles reviennent invariablement à leur poste et brillent dans la nuit pour servir de guides au voyageur égaré, de même la Grande Lumière, bien qu'entrée momentanément dans le Nirvâṇa, ne cessera pas de faire sentir son action bienfaisante.

3. D'après une autre version (*Lebensb.* 307), Kâçyapa, après avoir parcouru l'horizon entier, s'enveloppa du manteau contre la poussière, que le Seigneur venait d'abandonner, et prononça le vœu que son corps ne sortirait pas du Mont de la Patte du Coq, avant la venue de Maitreya. Alors, en effet, il paraît comme crépuscule matinal.

C'est là, croyons-nous, la grande réunion *journalière* des Arhats, sous la présidence de Kâçyapa, pendant la première heure qui suit le Nirvâṇa. Il y a aussi, nous verrons plus tard, *annuellement* un synode des Saints, au commencement de l'année [1].

En même temps que le premier synode, il y eut, d'après une tradition, un contre-synode, aussi à Râjagṛha. Comme d'autres traditions placent ce contre-Concile cent ans plus tard, nous en parlerons dans le paragraphe suivant, à propos du second Concile.

Les considérations que nous venons de présenter, au sujet du premier Concile soi-disant historique, peuvent se résumer en quelques mots : dans un vieux récit mythique, on a inséré quelques théories, qui avaient le but de donner un caractère inviolable à certaines règles monastiques et à certains dogmes, préalablement acceptés.

2. — Deuxième Concile.

La tradition méridionale place ce Concile juste un siècle après le Nirvâṇa; quant aux Bouddhistes septentrionaux, ils ne sont pas d'accord sur la date : la plupart donnent l'an 110, quelques-uns 115, d'autres 210 ou 220; quelques-uns sou-
246 tiennent * que l'an 137 après le Nirvâṇa, il y eut une réunion de moines célèbres à Pâṭaliputra, sous le règne des rois Nanda et Mahâpadma [1]. D'ordinaire cependant, les Septentrionaux admettent que le Concile eut lieu du temps du pieux Açoka, tandis que les Méridionaux disent que Kâla-Açoka régnait alors.

Le récit singhalais des événements qui ont précédé et accompagné le second synode, est le plus complet de tous.

1. *Vassa* signifie aussi bien « saison des pluies » qu' « année ».

1. Vassilief, sur Târanâtha, 291 et 298. Dans cette assemblée parut aussi — Kâçyapa le Grand!

Avant de le résumer, nous donnerons, comme introduction, d'après la plus ancienne chronique de Ceylan [2], quelques renseignements sur les principaux personnages qui y figurèrent.

Juste 100 ans après le Nirvâṇa, les fils de Vṛji, au nombre de 12,000, et demeurant à Vaiçâlî, déclarèrent permises dix choses, qui avaient été défendues par le Tathâgata, comme contraires au dogme et à la discipline. Pour combattre cette hérésie, 1,200,000 fils de Çâkya se réunirent, sous la conduite de 8 Anciens de grande autorité : Sarvakâmin, Sâḍha, Revata, Kubjaçobhita, Yaças, Çâṇavâsin Sambhûta, Vṛshabhagâmin et Sumanas; les deux derniers étaient disciples d'Anuruddha, les autres, d'Ânanda. Ces huit Anciens déclarèrent que les dix choses n'étaient pas permises, et réunirent un Concile, auquel assistèrent 100 moines choisis, à Vaiçâlí, dans la salle du Belvédère (Kûṭâgâra). L'autorité dont étaient revêtus les Anciens était due à leur grand âge, car tous avaient encore vu le Seigneur. Sarvâkamin, le principal orateur, avait une ancienneté de 120 ans, de sorte qu'il était âgé de 140 ans au moins [3]. Yaças « loué par le Seigneur » peut difficilement être distinct du personnage connu de ce nom, qui fut un des premiers disciples; il doit donc avoir en plus de 160 ans [4]. Saḍha était déjà mort avant le Buddha [5]. Même les plus jeunes parmi les Pères de

2. *Dipâv.* 4, 47 et 5, 16.

3. Nous savons ce détail par le compte-rendu le plus authentique, *Culla-V.*, 12, 2, 4.

4. On le dit disciple d'Ânanda, ce qui n'est pas impossible, si l'on voit dans ce dernier le Dieu de la Sagesse.

5. *Mahâparin. S.* chap. 2. — Une pareille extinction ou éclipse temporaire d'un saint n'a rien d'extraordinaire. On se rappelle avec quelle rapidité l'hérésiarque Pûraṇa Kâçyapa reparut sur la scène du monde; quant à la longue durée de la vie des Sages de cette sorte, orthodoxes ou hérétiques, il suffit de remarquer que les six hérésiarques bien connus jouissaient encore d'une florissante santé, 500 ans après le Nirvâṇa, et avaient encore, à ce moment-là, un aussi grand nombre d'adhérents que du temps où le

247 l'Église* devaient avoir atteint l'âge de 120 ans au moins, de sorte que l'assemblée méritait de plein droit le nom de « Concile des Anciens ». L'âge particulièrement élevé des Pères assemblés n'est pas un hasard, un détail secondaire du récit, mais le point capital; si ce fait n'eût été nettement constaté, l'autorité des Sthaviras eût paru nulle et sans valeur. En outre, cet âge si extraordinairement vénérable des personnages principaux du deuxième Synode, n'est pas un trait propre à la tradition méridionale; car chez les Septentrionaux, bien qu'ils placent l'assemblée sous Açoka le Maurya, l'âge des Sthaviras reste le même. Ce fait seul montre déjà que les auteurs du récit du second Concile se souciaient moins de l'exactitude historique que du dogme. Le récit que le canon pâli [1] donne de la suite des événements revient, en abrégé, à ceci :

Un siècle après le Nirvâṇa du Seigneur, les fils de Vṛji, moines établis à Vaiçâlî, déclarèrent que dix choses étaient permises, à savoir : l'usage du sel dans une corne; des deux pouces; d'un autre village; de la demeure; de l'approbation (ou : de l'autorisation); de l'observation de la routine; du lait non baratté; du vin nouveau de palmier; de nattes pour s'asseoir non uniformes; de l'or et de l'argent [2].

Vers ce temps, Yaças, fils de Kâkâṇḍaka, vint à Vaiçâlî, et prit son logement dans le Grand Bois (Mahâvana), dans la salle du Belvédère. A cette occasion, il remarqua que les moines connus sous le nom de fils de Vṛji, au jour du sabbat, remplissaient d'eau un bassin de cuivre, le plaçaient au milieu du cercle formé par les religieux, et disaient alors aux laïques : « Donnez quelque chose, bonnes gens, à la Congrégation, ne fût-ce qu'un seul kârshâpaṇa [3], une moitié,

Buddha les éclipsa pour sa splendeur. Nous devons ce renseignement digne de foi à *Mil. P.* 4.

1. *Culla-Vagga*, XII.

2. L'explication de ces termes est donnée plus loin dans le récit lui-même.

3. Une pièce de monnaie, en or, en argent, ou en cuivre.

un quart * ou un seizième de kârshâpaṇa ; cela sera utile à 248
la Congrégation. » En entendant cela, Yaças, plein d'indignation, dit aux laïques : « Ne donnez rien, bonnes gens, les fils de Çâkya ne peuvent accepter ni or, ni agent; les fils de Çâkya ont renoncé aux pierreries et aux bijoux en or ; les fils de Çâkya ne possèdent ni or ni argent [1]. » Malheureusement, ses remontrances ne servirent à rien ; les laïques continuèrent à donner de l'argent.

Une fois la nuit passée, les moines partagèrent la monnaie entre eux, et offrirent aussi sa part à Yaças, en lui disant : « Voilà, cher Yaças, votre part de la monnaie » ; mais il repoussa leur offre avec mépris. C'en fut trop pour les fils de Vṛji, et ils résolurent de lui imposer une punition disciplinaire, comme ayant blâmé des laïques pieux, pleins d'excellentes intentions. Ils le condamnèrent à demander pardon aux laïques. Le vénérable Père déclara se soumettre à la sentence, mais se permit de faire remarquer aux fils de Vṛji que le Seigneur avait ordonné qu'on devait donner à un religieux, condamné à demander pardon, un surveillant pour l'accompagner. On ne fit sur ce point aucune difficulté, et l'on accorda à Yaças ce qu'il demandait justement.

Dès que Yaças, avec le surveillant qui l'accompagnait, était arrivé dans la ville de Vaiçâlî, il fit un discours aux laïques, et leur dit : « Je reconnais, honorés seigneurs, que je vous ai blâmés, vous, qui êtes cependant des laïques bien intentionnés et pieux ; c'est vrai ; mais pourquoi ? Parce que j'appelle illégal ce qui est illégal, la loi, la loi ; parce que j'appelle le désordre, le désordre, et la discipline, la discipline. Une fois, honorés amis, le Seigneur se trouvait à Çrâvastî dans le Jetavana, le jardin d'Anâthapiṇḍika [2]. Là, il adressa

1. Cet usage, qui excitait à un si haut degré l'indignation de Yaças, est pratiqué régulièrement par les fils de Çâkya à Ceylan. « In some conspicuous place, there is a large copper pan, into which the alms of the people are thrown ». Hardy, *E. M.* 233.

2. C'est ainsi que parle un témoin oculaire, un disciple, ou un personnage

249 aux moines l'allocution suivante * : Le soleil et la lune, moines, ont leurs quatre fléaux, par suite desquels ils ne luisent pas, ne brillent pas, n'illuminent pas. Quels sont ces quatre fléaux? Les nuages, moines, sont un fléau pour le soleil et la lune, par suite desquels ils ne luisent pas, ne brillent pas, n'illuminent pas. Le brouillard, moines, est un fléau, etc. La fumée et la poussière, moines, sont des fléaux, etc. Râhu (l'éclipse), le prince des Ténébreux, est un fléau, etc. Ce sont les quatre fléaux, par suite desquels le soleil et la lune ne luisent pas, ne brillent pas, n'illuminent pas. De même, moines, il y a quatre fléaux, par suite desquels les ascètes et les brahmanes ne luisent pas, ne brillent pas, n'illuminent pas. Quels sont ces quatre fléaux? Il y a, moines, des ascètes et des brahmanes qui boivent de l'eau-de-vie et de l'arac, qui sont adonnés aux boissons fortes. C'est le premier fléau des ascètes et des brahmanes, etc. Ensuite il y a des ascètes et des brahmanes qui se livrent aux plaisirs de l'amour et s'y sont adonnés. C'est le second fléau. Encore, il y a quelques ascètes et brahmanes qui reçoivent en don de l'or et de l'argent, etc. C'est le troisième fléau. Enfin il y a quelques ascètes et brahmanes qui exercent un métier inconvenant. Ce sont là les quatre fléaux, etc. — Après avoir ainsi parlé, le Seigneur, notre Maître, ajouta :

Sous l'empire de l'amour et de la haine sont certains ascètes et brahmanes,
Gens qui, dans leur folie, sont sous le charme de la beauté extérieure;
Ils boivent de l'eau-de-vie et de l'arac; ils ont commerce avec des femmes;
Ils acceptent volontiers l'or et l'argent, ces insensés !
Quelques ascètes et brahmanes exercent un métier de bas étage;
Ce sont-là les fléaux énumérés par Buddha, le parent du Soleil [1].

représenté comme tel. Au contraire, la formule « C'est ce que j'ai entendu (ou : appris) » ne peut être employée que par quelqu'un qui n'a *pas* vu le Seigneur. Comme des Anciens, ayant autorité, vivaient encore 100 ans après le Nirvâṇa, tous les Sûtras, qui débutent par cette formule, doivent avoir été rédigés plus d'un siècle après le Nirvâṇa.

1. Ces paroles sont mises dans la bouche du Gotamide lui-même, ce qui n'est pas très adroit.

Comme certains ascètes et brahmanes en sont entachés,
Ils ne donnent ni chaleur ni lumière; ils sont impurs, sales, pareils aux [bêtes.
Revêtus d'obscurité, esclaves de leurs désirs, non libres,
Ils augmentent l'horrible cimetière [2], et restent sujets à la renaissance.

« Ainsi dit le Buddha. En vérité, honorés Seigneurs, * je 250
reconnais que je vous ai blâmés, vous qui êtes des laïques pieux et bienveillants, parce que j'ai appelé illégal ce qui est illégal, la loi, la loi ; parce que j'ai appelé le désordre, le désordre, et la discipline, la discipline. »

Yaças continua son discours, en racontant une autre vieille histoire, puisée dans ses souvenirs du temps (l'an zéro) où le Buddha était encore sur la terre : comment, du temps où le Seigneur était dans le Bois de Bambous près de Râjagṛha, on avait soutenu dans une réunion, à la cour, que les fils de Çâkya acceptaient réellement de l'or et de l'argent ; comment cette opinion avait été contredite par un maire du village, Maṇicûlaka, qui soutint *mordicus* le contraire ; comment cet homme respectable, voyant que toute son éloquence échouait en face de l'incrédulité et de l'entêtement d'une société aussi légère que haut placée, s'était rendu en personne auprès du Buddha, pour que celui-ci mît fin à la dispute ; comment, en effet, le Maître lui avait donné complètement raison. A cette historiette, l'orateur en ajouta une autre, également puisée dans ses souvenirs : comment le Seigneur avait rejeté l'or et l'argent.

Ce discours éloquent de Yaças produisit l'effet voulu : les pieux laïques de Vaiçâlî déclarèrent, d'un commun accord, que lui, Yaças, était le seul véritable ascète et vrai fils de Çâkya ; ils qualifièrent, au contraire, les fils de Vṛji de faux ascètes et de fils indignes de Çâkya. Ils invitèrent le Père à

2. On peut comparer à cette expression, qui n'est pas rare dans les écrits bouddhiques, Âpastamba, II, 9, 23, 4 et 10, et les notes de Bühler, dans sa traduction. La formule semble dire que de telles personnes, après leur mort, deviennent des revenants, qui hantent les cimetières.

rester chez eux et promirent qu'ils subviendraient à ses besoins. Puis le Sthavira retourna au couvent.

Les fils de Vṛji, curieux de savoir comment la chose s'était passée demandèrent au surveillant, à son retour, si Yaças avait satisfait à ses obligations. « La chose a mal tourné pour nous », fut la réponse; « ils ont dit qu'il était, lui, le seul véritable ascète et vrai fils de Çâkya, et nous ont qualifiés de faux ascètes et de fils indignes de Çâkya ». Les moines ne furent nullement édifiés, lorsqu'ils apprirent que leur frère Yaças avait, sans leur permission, si bien renseigné les laïques, et ils résolurent de l'excommunier. Ils eussent certainement donné suite à ce projet, si Yaças ne les avait préve-
251 nus * en s'élevant subitement en l'air, et en s'échappant ainsi vers la ville de Kauçâmbî.

De cette ville, le Père de l'Église envoya un messager aux religieux du Pâṭheya, ainsi qu'à ceux d'Avanti et du Dekkhan, afin de les convoquer pour délibérer sur une question importante, afin que le droit et la loi ne fussent pas opprimés, tandis que l'injustice et le désordre triompheraient. Lui-même se rendit en attendant chez Sambhûta Çâṇavâsin [1], qui demeurait alors sur le mont Adhogaṅga. Il communiqua à celui-ci la conduite téméraire des fils de Vṛji à Vaiçâlî, en le priant ardemment de poser la question. Çâṇavâsin dit qu'il était de la même opinion que Yaças. En attendant, soixante religieux du Pâṭheya, tous ermites, tous moines mendiants, tous portant un vêtement de haillons, tous munis des trois vêtements réglementaires, tous Arhats, se réunirent sur l'Adhogaṅga; de même, 88 religieux d'Avanti et du Dekkhan, dont quelques-uns étaient ermites, d'autres moines mendiants, quelques-uns portant un vêtement de haillons, d'autres munis des trois vêtements réglementaires, mais tous Arhats.

1. Dans une poésie mnémonique, citée *Sutta-V.*, I, p. 294, il est appelé Sânasambhûta (Çâṇasambhûta); dans les sources septentrionales, la plupart du temps, Çâṇavâsa et Çâṇavâsika.

Pendant que ces religieux délibéraient entre eux, ils aboutirent à la conviction, que la question était délicate et scabreuse; ils comprirent donc qu'il était nécessaire de se créer un parti favorable à leurs vues, afin d'avoir le dessus dans le différend. En premier lieu, ils résolurent d'amener à leur parti le très vénérable Revata de Soreya, un homme très savant, lettré, intelligent, et modeste, très versé dans la Loi et dans la discipline. Le frère Revata, qui, grâce à son admirable organe auditif céleste, parvint à connaître les sujets des délibérations des Sthaviras, et qui comprenait bien que la question était délicate et scabreuse, aima mieux ne pas s'en mêler. Il comprit que les frères viendraient bientôt lui demander son avis, et, afin de les éviter, il décampa et alla de Soreya à Sâṅkâçya.

* Lorsque les Sthaviras arrivèrent à Soreya, ils apprirent 252
que Revata était parti pour Sâṅkâçya. Ils se mirent en route pour la dernière ville, mais ne l'y trouvèrent pas non plus : il était parti dans l'intervalle pour Kanauj. On alla donc à Kanauj. Arrivés là, ils apprirent que Revata avait quitté la ville, et s'était mis en route pour Udumbara. A Udumbara, nouveau désappointement; le très vénérable religieux était parti pour Argalapura. Là encore, ils ne réussirent pas à le rencontrer, car il s'était mis en route pour Sahajâti. Ils le suivirent encore là, et en arrivant, ils apprirent avec satisfaction qu'il s'y trouvait, en effet. Cependant, on ne l'alla pas trouver immédiatement, parce qu'il était probablement occupé à donner sa leçon, comme Çâṇavâsin le fit remarquer à Yaças. C'était en effet le cas.

La leçon terminée, Yaças se présenta devant Revata, et, après l'avoir salué poliment et s'être assis à une distance respectueuse, il lui demanda : « Cher Seigneur, du sel dans une corne, est-ce permis? » — « Qu'est-ce que c'est, du sel dans une corne? » demanda à son tour Revata [1]. — « Est-il

1. Il faut que l'expression ait été bien obscure, puisqu'un homme aussi savant que Revata ne la comprenait pas.

permis de conserver du sel dans une corne, afin de l'employer plus tard, lorsqu'on n'aura pas de sel sous la main? — « Non, certainement non, mon cher. » — « La pratique des deux pouces est-elle permise? » — « Qu'est-ce que c'est, la pratique des deux pouces? » — « Est-il permis de prendre de la nourriture après l'heure permise (après midi), quand l'ombre est plus longue que deux pouces? » — « Non. » — « La pratique d'un autre village est-elle permise? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Et-il permis, après qu'on a mangé, de prendre de la nourriture qui n'est pas un restant, quand on a le projet d'aller visiter dans le courant de la journée un autre village? » — « Non. » — « La pratique de la demeure est-elle permise? — « Qu'est-ce que c'est? » — Est-il permis que plusieurs demeures (ou couvents) qui sont situés dans la même paroisse, célèbrent l'Uposatha en dif-
253 férents endroits? » — « Non. » — * « L'approbation (ou : autorisation) est-elle permise? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Est-il permis à un chapitre qui n'est pas en nombre, d'accomplir un acte ecclésiastique en comptant sur l'approbation ultérieure des moines qui surviendront plus tard? » — « Non. » — « Est-il permis de suivre la routine? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Est-il permis de suivre tel usage uniquement parce que le supérieur ou le maître agit ainsi? » — « Cela dépend des circonstances; parfois c'est permis, parfois non. » — « Du lait non baratté, est-ce permis? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Peut-on, après avoir mangé, boire du lait, qui n'est plus à l'état de lait, mais pas encore à l'état de caillebotte, à moins que ce ne soit un restant? » — « Non. » — « Peut-on boire du vin nouveau de palmier? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Peut-on boire cette sorte de boisson enivrante qui n'a pas le caractère de boisson fermentée et n'est pas encore devenue du vin? » — « Non. » — « Une natte pour s'asseoir non uniforme est-elle permise? » — « Non, mon cher. » — « De l'or et de l'argent sont-ils permis? » — « Non, mon cher. » — « Ce sont là

les dix choses que les moines de Vaiçâlî, les fils de Vṛji, déclarent permises. Soulevons donc la question, avant que le droit et la loi ne soient opprimés, etc. » Le vénérable Revata donna alors à Yaças la promesse de son appui.

Sur ces entrefaites, les moines de Vaiçâlî avaient appris les efforts de Yaças pour soulever la question et se créer un parti. Sous l'empire des mêmes mobiles qui avaient mis en mouvement leurs adversaires, ils résolurent de faire de leur côté des efforts pour s'assurer l'appui du savant Revata. Afin de le gagner, ils se munirent de toutes sortes d'ustensiles de la vie monastique : un pot à aumônes, un habit, une natte pour s'asseoir, un étui à aiguilles, une ceinture, un filtre, un pot à eau, et se rendirent, ainsi équipés, à bord d'un vaisseau à Sahajâti. Venus là, ils débarquèrent, et prirent leur repas sous un arbre.

A peu près vers le même temps, le vénérable Sâḍha, qui dans la solitude se livrait à des méditations profondes, conçut des doutes sur la question de savoir lequel des deux partis, celui des moines occidentaux ou celui des moines du Pâṭheya, avait le droit de son côté [1] *. Après avoir réfléchi un 254
moment, il acquit la conviction que les moines orientaux représentaient l'injustice et que ceux du Pâṭheya défendaient la Loi. Alors un ange descendit du ciel, et parut devant Sâḍha, lui criant : « C'est bien, Sâḍha ! les moines orientaux représentent l'injustice et ceux du Pâṭheya défendent la Loi. Reste ferme dans la doctrine ! »

Revenons maintenant aux religieux venus de Vaiçâlî. Ceux-ci visitèrent Revata et lui offrirent les dons qu'ils avaient apportés à son intention ; mais il refusa de les accepter, parce qu'il possédait déjà un vêtement monastique complet et ne désirait rien de plus. Alors les fils de Vṛji

1. C'est là une coïncidence très surprenante, car Sâḍha n'avait reçu aucun renseignement sur le fait que la question avait été soulevée ; du moins on n'en dit rien. Ce serait simplement ridicule que de vouloir chercher dans des fictions aussi maladroites la moindre trace d'histoire.

essayèrent de corrompre son élève, un jeune moine âgé de vingt ans, nommé Uttara, en lui offrant tout l'équipement, mais lui aussi refusa, pour les mêmes raisons que son maître. Ils ne se laissèrent pas décourager par ce refus, mais firent appel à un antécédent. « Vénérable frère Uttara », dirent-ils, « les gens ont souvent offert au Seigneur un équipement monastique complet, et, s'il l'acceptait, ils étaient très heureux; s'il ne l'acceptait pas, ils l'offraient au très vénérable Ânanda, car c'était comme si le Seigneur lui-même avait accepté. C'est pourquoi, vénérable seigneur Uttara, recevez ceci ; ce sera comme si le Sthavira l'avait reçu lui-même. » Uttara céda, et accepta un seul vêtement, en disant : « Dites-moi, que voulez-vous? » — « Rien que ceci, vénérable frère Uttara », fut la réponse : « Que votre maître déclare dans l'assemblée, que les Buddhas surgissent dans les pays orientaux [2]; que les religieux orientaux représentent le parti de la Loi et que ceux du Paṭheya défendent l'injustice ». Uttara promit qu'il ferait comme ils dési-
255 raient *, et transmit en effet la demande à son maître, qui, loin de se laisser entraîner, reprocha à son élève de vouloir embrasser le parti de l'injustice. Revata fut de même tellement indigné, qu'il renvoya Uttara. Celui-ci revint, sans avoir rien obtenu, chez les frères de Vaiçâlî, qui, bien que très désappointés eux-mêmes, essayèrent de le consoler et promirent de le prendre sous leur protection.

Sur ces entrefaites, le moment était arrivé de la réunion du chapitre qui devait décider la question. Revata prit la parole, et proposa d'ajourner la décision et de transporter l'assemblée à l'endroit où était né le différend. « Car », dit-il, « si nous décidons l'affaire ici, tel ou tel parmi les moines voudra revenir sur la décision, et soulever la question de nouveau ». Sa proposition fut unanimement adoptée, et les

2. Naturellement : *ex oriente lux.*

Sthaviras se mirent en route pour Vaiçâlî, afin de terminer là l'affaire.

Dans ce temps-là vivait à Vaiçâlî un Père de l'Église pour la terre (entière) [1], qui avait prononcé ses vœux 120 ans auparavant, et avait été compagnon de cellule d'Ânanda. Il s'appelait Sarvakâmin. Lorsque Revata fut sur le point de se rendre au Vihâra où demeurait l'illustre Père de l'Église, il communiqua son projet à Çâṇavâsin, et pria celui-ci d'y venir aussi plus tard, afin d'entendre l'avis de Sarvakâmin sur les dix articles. Çâṇavâsin ayant consenti, Revata se rendit au Vihâra de Sarvakâmin. Un siège avait été placé pour ce dernier dans le Saint des Saints, tandis que la chaise destinée à Revata était placée dans le parvis du sanctuaire. Comme le vieux patriarche ne fit pas mine de s'asseoir, Revata, lui aussi, resta debout, tandis que le premier ne voulut pas s'asseoir, tant que son hôte resterait debout. A la fin, vers l'aurore *, Sarvakâmin [1] demanda : 256
« A quelle chose, honoré Seigneur, vous appliquez-vous actuellement avant tout ? » — « A la bienveillance », répondit Revata. — « C'est une belle chose que de s'appliquer à la bienveillance ». — « Oui », répondit Revata, « déjà antérieurement, quand j'avais encore une famille, je m'appliquais à la bienveillance, c'est pourquoi je le fais encore maintenant, quoique je sois déjà un Saint depuis longtemps. Mais à quoi s'applique actuellement avant tout Votre Éminence ? » — « A l'abstraction parfaite », dit Sarvakâmin. — « C'est là l'œuvre d'un Grand Homme [2], que de s'appliquer

1. Une sorte de grand-prêtre, de patriarche ou de métropolite, semble-t-il. On donne un titre semblable, comme nous verrons plus loin, à Nâgârjuna.

1. Cette attitude des deux Pères de l'Église, l'un en face de l'autre, pendant une nuit entière, jette une vive lumière sur le caractère historique des deux personnages et de tout le récit par dessus le marché.

2. Littéralement : du Grand Esprit (Purusha). En effet, le Purusha est appelé *Sarvakâmamayu* dans *Maitri'Upanishad*, 6, 30. Cela suffit pour qu'on puisse rayer Sarvakâmin de la liste des personnages historiques. Le caractère de Revata ou Raivata est moins clair ; comme, pendant toute sa vie, il s'est

à l'abstraction parfaite ». — « Oui, déjà auparavant, lorsque j'avais encore une famille, je m'appliquais à l'abstraction parfaite; c'est pourquoi je le fais encore maintenant, quoique je sois déjà un Saint depuis longtemps. »

Pendant que les deux Sthaviras causaient ainsi, Çâṇavâsin survint. Après avoir poliment salué Sarvakâmin, il se mit à une distance respectueuse, et commença par dire que les fils de Vṛji déclaraient permises dix choses, qu'il énuméra. Il désira connaître à ce sujet le jugement du grand Patriarche, et savoir qui avait raison, les moines du Pâṭheya ou les moines occidentaux. « Quel est votre propre sentiment? car vous avez appris aux pieds du Seigneur la Loi et la discipline », dit Sarvakâmin. « A mon avis », dit Çâṇavâsin, « les Orientaux ont tort et ceux du Pâṭheya défendent le droit. Néanmoins, je me réserve de prononcer mon avis lors de la décision finale ». Sarvakâmin déclara être du même sentiment et fit la même réserve.

257 * La grande assemblée se réunit. La discussion se prolongea indéfiniment, sans aboutir à un résultat [1]. Revata proposa alors de nommer une commission, qui se chargerait de terminer l'affaire. Comme membres de la commission, il proposa de nommer quatre religieux orientaux et quatre du Pâṭheya; du côté des Orientaux : Sarvakâmin, Sâḍha, Kubja-çobhita et Vṛshabhagâmin; du côté du Paṭheya : Revata, Çânavâsin, Yaças et Sumanas. En outre, le vénérable Ajita, un moine qui avait dix ans d'ancienneté, et qui était à ce moment chargé de la récitation du Prâtimoksha, fut chargé d'indiquer la place que chacun devait occuper. Afin de pouvoir accomplir les travaux en toute tranquillité, on choisit

appliqué à la *maitrî*, il doit être Mitra, Maitreya ou un Saint (c'est-à-dire : dieu) du même groupe, peut-être le même que Revanta, le fils du Soleil. On comprend difficilement à quoi servirait tout le dialogue, si ce n'est à donner une indication sur la signification réelle des personnages.

1. Cela se voit souvent.

pour lieu de réunion le couvent Jardin de Sable [2], situé dans un endroit charmant et tranquille, loin des bruits de la ville [3].

Avant que la délibération eut commencé, Revata demanda au chapitre la permission d'adresser à Sarvakâmin des questions sur la discipline; et celui-ci se déclara prêt à répondre à ces questions, si l'assemblée l'approuvait. Revata commença l'interrogatoire ainsi : « Pardon ! Du sel dans une corne, est-ce permis? » — « Qu'est-ce que c'est, du sel dans une corne? » demanda à son tour Sarvakâmin [4]. — « Est-il permis de conserver du sel dans une corne, afin de pouvoir l'employer plus tard, dans le cas où l'on n'aurait pas de sel sous la main? » — « Non, ce n'est pas permis. » — « Dans quel endroit cela a-t-il été défendu? » — « A Çrâvastî (comme il est dit) dans le Sutta-Vibhaṅga [5] ». — « De quoi se rend-on alors coupable? » — « De l'emploi de nourriture mise de côté. » — « Alors je propose cette conclusion : l'assemblée décide que ce premier point est contraire à la Loi, et contraire à la discipline, * un écart de ce qui a été ordonné par 258
le Maître. Comme preuve que cette résolution a été prise, je dépose ce premier bulletin de vote. »

De même on décida les autres points, et ainsi furent condamnées les dix choses que les moines de Vaiçâlî avaient déclarées permises [1].

2. Vâlukâ ou Vâlikâ-Ârâma.

3. Dans *Mahâvaṁsa*, 20, on dit plus nettement que seule la Commission des Huit se réunit dans le Jardin de Sable, et que le Concile eut lieu plus tard dans le couvent de Grand-Bois.

4. Le grand-prêtre était donc tout aussi incapable qu'auparavant Revata lui-même, de deviner le sens des termes employés. Par conséquent, les auteurs du récit se doutaient bien que, de leur temps, personne ne savait plus à quoi les dix formules se rapportaient réellement.

5. On veut parler de la défense de mettre de côté de la nourriture, art. 38 du titre *Pâcittiya* du règlement; voir plus haut. Le commentaire historique se trouve *Sutta-V.*, II, p. 86. Le *Sutta-V.* était donc déjà rédigé lorsque fut fixée la rédaction canonique du récit du Concile.

1. Les points 2, 3, 7, 8 et 9 furent jugés contraires aux art. 37, 35, encore 35, 51 et 89 du règlement, titre *Pâcittiya;* le point 10 contraire à l'art. 18, titre *Nissaggiya;* les points 4 et 5 contraires à ce qui est dit *Mahâ-V.*, 2, 8, 3 et 9, 3,

Au Concile « sur le Vinaya » assistèrent 700 moines, en nombre exact, c'est pourquoi on l'appelle le « Concile des Sept Cents. »

Voilà la version canonique du récit. D'une façon mystérieuse, le conclave des Huit dans le Jardin de Sable s'est transformé en un Concile complet de sept cents membres. Les auteurs plus récents font évidemment tout ce qu'ils peuvent pour métamorphoser cette fantasmagorie en une scène d'histoire, et ils semblent mieux renseignés à mesure qu'ils sont plus récents, peut-être par suite d'une illumination surnaturelle. Buddhaghosha [2] raconte que, dans ce Concile, toute l'Écriture Sainte fut de nouveau revue et expurgée, ce qui est en contradiction absolue avec le récit très détaillé que nous venons de donner ; car il en résulte justement que ni le Prâtimoksha, ni le Sutta-Vibhaṅga n'avaient subi la moindre altération. Dans le cas contraire, en effet, un simple appel au texte de ces écrits n'eût pas suffi pour entraîner la condamnation des dix points de la doctrine hérétique de Vaiçâlî. Le même auteur (il vivait au cinquième siècle après J.-C.) nous apprend aussi que le Concile siégea pendant huit mois ; on ne sait à quelle source il a emprunté ce détail ; en tout cas, il ne l'a pas trouvé dans les anciens vers mnémoniques qu'il cite lui-même. De plus, la prétendue révision du Canon aurait eu lieu dans le Jardin de Sable. La chronique la plus ancienne [3] ne parle pas du Jardin de Sable et du con-
259 clave qui s'y serait tenu * (cependant il est probable que le récit canonique était connu de l'auteur), et ne mentionna que la réunion des Sept Cents, dans la salle du Belvédère à Vaiçâlî. La chronique plus récente [1] coupe le Concile, pour

5 ; contre le point 6 on ne put citer aucun passage de l'Écriture ; il ne fut pas décidé à ce sujet : on se borna à déclarer que la chose était tantôt permise, tantôt non.

2. *Sutta-V.*, I. p. 294.

3. *Dipâv.*, 5, 29.

1. *Mahâv.*, passage cité.

ainsi dire, en deux sections : la commission des Huit, le conclave, qu'elle place dans la Cour de Sable ; l'assemblée plénière, à Grand Bois.

L'inanité de ces « traditions » saute aux yeux, quand on se rappelle que le couvent de Grand Bois, la salle du Belvédère, était justement entre les mains des fils de Vṛji. Comment auraient-ils toléré, dans leur propre couvent, la réunion de leurs adversaires ? L'auteur du Mahâvaṁsa a compris qu'il y avait là une difficulté, et il a imaginé (ou emprunté d'ailleurs) l'historiette que voici :

Après que les fils de Vṛji, furieux de n'avoir pas réussi à gagner Revata, furent revenus à Vaiçâlî, ils se rendirent à la capitale Pâṭaliputra, afin d'exciter, de la façon la plus venimeuse, le roi Kâla-Açoka contre leurs adversaires. « C'est nous », dirent-ils, qui sommes, dans la terre de Vṛji, les gardiens de l'appartement du Seigneur à Grand Bois ; et maintenant des moines de la campagne vont venir, dans le but de s'emparer de notre couvent. Veuillez les arrêter, prince ! » Après avoir ainsi excité le roi contre les orthodoxes, ils retournèrent à Vaiçâlî. En attendant, Revata et les siens, en tout un million neuf cent mille moines, étaient arrivés à Vaiçâlî [2]. Le roi, — évidemment dans le but d'empêcher cette armée monastique d'occuper Grand Bois — envoya des fonctionnaires ; mais ceux-ci, grâce à l'intervention des dieux, s'égarèrent en route. En attendant, le roi eut, pendant la nuit, un songe, qui l'amena à partir pour Vaiçâlî le lendemain matin. Arrivé là, il réunit le chapitre dans le couvent de Grand Bois, * et après avoir entendu les deux parties, il se 260
déclara en faveur des orthodoxes. Après leur avoir fait ses excuses et leur avoir exprimé combien il était attaché à leur cause, il leur laissa la liberté de régler les prescriptions à

2. Buddhagosha (*Sutta-V.*, I, p. 294), après avoir dit que les moines s'étaient assemblés au nombre exact de 700, ajoute immédiatement que 1,200, 000 moines s'étaient réunis, à l'instigation de Yaças.

leur guise; il se portait garant de leur sécurité. Puis il repartit vers la capitale. Suit immédiatement le récit du conclave, où furent condamnés les 10 points, et enfin le synode de Grand Bois.

Le rôle de défenseur de la Foi, que joue ici Kâla-Açoka, est contraire à celui que lui attribue Buddhagosha, car celui-ci dit que le roi favorisait le parti des fils de Vṛji. Le récit de son intervention est en contradiction directe avec le compte-rendu canonique du Concile. Cela ne veut pas dire que la version du Mahâvaṁsa soit une pure invention de l'auteur de la chronique. Au contraire, elle n'est que la copie du récit de l'intervention d'Açoka le Maurya, lors du Concile de Pâṭaliputra. Kâla-Açoka parle comme le fait Dharma-Açoka dans l'inscription de Babhra, et quand on rattache à ce fait la circonstance que le second Concile eut lieu, d'après les traditions septentrionales, sous Açoka le Maurya, on est tenté de regarder ces dernières traditions, sur ce point spécial, comme plus anciennes et moins remaniées que celles des Singhalais. Au lieu d'admettre que les Septentrionaux ont confondu [1] deux Açokas, on admettrait plutôt que les Méridionaux, ou, pour nous exprimer plus prudemment, les moines du Grand Monastère, ont dédoublé [2] le Concile unique sous Açoka, et ont placé chacun de ces conciles sous un roi différent, mais portant le nom d'Açoka. Réservons notre jugement final, jusqu'à ce nous ayons parcouru toutes les pièces du procès, autant qu'elles sont à notre disposition.

Le compte-rendu officiel nous laisse dans l'incertitude au sujet du sort des fils de Vṛji, après la condamnation de leurs thèses. Jusqu'à un certain point, notre curiosité est satis-
261 faite par le Dîpavaṃsa. * Nous y lisons [1] comment ces reli-

1. Nous verrons dans la suite, qu'il ne peut être question de confusion.

2. Le fait, que deux Conciles subséquents ont eu lieu sous deux rois, portant le même nom, très peu usité, est, en lui-même, très peu vraisemblable.

1. Voyez 5, 31-39.

gieux, après avoir été excommuniés par les Sthaviras [2], organisèrent un contre-concile, et, chose remarquable, cette assemblée de dissidents est connue dans l'histoire comme « le Grand Synode » et eux-mêmes comme « partisans du Grand Synode » (Mahâsaṅghîtikas) ou « du Grand Saṅgha » (Mahâsâṅghikas). On énumère longuement les iniquités que commirent les schismatiques : ils se rendirent coupables de falsification de l'Écriture Sainte, soit par le bouleversement des textes, soit par des omissions et des interpolations, soit par le rejet de parties entières du canon, et par la composition de textes nouveaux ; ils allèrent jusqu'à changer les termes originaux, les genres des substantifs, les règles du style et les figures de rhétorique [3].

C'est donc chez les « fils de Vṛji » qu'il faudrait chercher l'origine de la secte hétérodoxe des Mahâsâṅghikas, laquelle se subdivisa plus tard en d'autres sectes. Malheureusement, la même chronique, quelques lignes plus loin, nomme les fils de Vṛji comme une subdivision de l'Église orthodoxe [4]. Dans tout cela, nous ne saurions trouver trace d'une tradition historique : nous sommes en présence d'une fable dogmatique, inventée après coup pour expliquer un état de choses existant, dont personne ne savait plus l'origine. Les Mahâsâṅghikas, « les partisans de la Grande Église » formèrent longtemps, à une époque déjà historique, une subdivision importante de l'Église ; ils se distinguaient des orthodoxes, qui se présentaient comme Vieux Croyants, comme partisans des Sthaviras, et il était évident qu'un schisme avait dû avoir lieu jadis, d'une façon ou d'une autre. Une fois le

2. Parmi lesquels étaient quatre Orientaux, comme on appelle aussi les fils de Vṛji ; ceux-ci furent donc condamnés par eux-mêmes.

3. Le seul livre des Mahâsâṅghikas ou plutôt d'une subdivision de la secte, les Lokottaravâdins, qu'on ait publié jusqu'ici, le *Mahâvastu*, est en effet rédigé en un jargon grotesque, et, sur ce point du moins, il y a quelque chose de vrai dans les affirmations du chroniqueur orthodoxe. — Il existe une traduction chinoise du Vinaya des Mahâsâṅghikas (Béal, *Tripitaka*, XLIII).

4. Voy. 5, 45.

262 temps venu * où tout souvenir des faits réels qui ont donné lieu à un schisme est effacé, on peut convenablement les remplacer par des fables.

Une autre rédaction de la fable au sujet de l'origine des Mahâsâṅghikas, est donnée par Hiuen Thsang [1]. D'après lui, le Grand Synode était contemporain du premier Concile sous Kâçyapa le Grand, et eut lieu à Râjagṛha. Le voyageur a vu, de ses propres yeux, le Stûpa érigé en cet endroit par Açoka, en souvenir de ce contre-concile. A ce Grand Synode prirent part des savants et des non-savants, au nombre de quelques milliers, qui avaient été exclus du Concile présidé par Kâçyapa. Comme cette assemblée comprenait aussi bien des laïques que des religieux, on la désigne sous le nom de « Grand Concile » ou de « Grande Église ». Le canon des livres sacrés, admis dans ce Concile, se compose de cinq recueils, tandis que les Sthaviras, sous la présidence de Kâçyapa, composèrent trois recueils [2].

Cette fable nous apprend qu'on avait perdu tout souvenir de l'époque où la Congrégation se subdivisa en deux sectes [3] principales. Elle est très préférable à la version singhalaise : en effet, elle place l'origine des sectes les plus anciennes au commencement des choses, dans l'époque préhistorique, crépusculaire, où régnait Kâçyapa [4]. L'absence de toute amertume dans les expressions et de toute accusation puérile contre les Mahâsâṅghikas suffit pour nous convaincre

1. *Voy. des Pèl. B.*, I, 158; III, 37.

2. Les 3 Piṭakas sont une imitation des 3 Vedas; les 5 Piṭakas, des 5 Vedas (c'est-à-dire : les quatre recueils, et le *Mahâ-Bhârata*, destiné à un public moins restreint).

3. D'après la théorie des Mahâsâṅghikas eux-mêmes, il y a trois sectes principales.

4. La même théorie est présentée, sous une autre forme, dans une liste tibétaine des 18 sectes : là, Kâçyapa lui-même est nommé comme ancêtre spirituel des Mahâsâṅghikas : Burnouf, *Introd.* 446 et 452. On dirait en français : « L'origine des Mahâsaṅghikas se perd dans la nuit des temps. » Il y a d'autres sources septentrionales qui placent l'origine des schismes 100 ans après le Nirvâṇa, sous Açoka : Târanâtha, 298.

que la fable n'a pas été détournée de son sens primitif dans un but sectaire. On peut admettre avec une quasi-certitude qu'elle est plus ancienne que la tradition singhalaise, véritable acte d'accusation, dans lequel le but poursuivi est par trop visible.

* Quant au second Concile, le voyageur en donne le récit 263
suivant. Un siècle après le Nirvaṇa, il y eut à Vaiçâlî des moines qui s'éloignaient de la doctrine du Maître et enfreignaient les règles de la discipline [1]. Dans ce temps, un vénérable vieillard, Yaças, vivait dans le Kosala ; un autre, Sambhûta, à Mathurâ ; un troisième, Revata, à Sahaja ; un quatrième, Kubja-çobhita [2], à Pâṭaliputra ; tous étaient des élèves d'Ânanda. Yaças envoya des messagers, afin d'inviter les Saints à une réunion, qui se tiendrait à Vaiçâlî. La réunion comptait 699 moines ; pour compléter le nombre, Kubja-çobhita, qui avait vu, avec son œil céleste, qu'on délibérait sur la Loi, parut miraculeusement au milieu de l'assemblée. Là, Sambhûta proposa de réprimander les moines de Vaiçâlî, qui, par dix pratiques, avaient désobéi aux ordonnances du Maître. En conséquence, la « grande assemblée » résolut, quoique avec répugnance et affliction, de punir sévèrement les transgresseurs, ce qui eut l'heureuse conséquence que les coupables abandonnèrent complètement leurs mauvaises pratiques [3].

Le récit que l'historien Târanâtha [4] donne des événements, revient à ceci. Le vénérable Dhîtika, qui demeurait d'ordinaire à Kauçâmbî, était malade. Les moines de Vaiçâlî, jugeant qu'un Sthavira souffrant n'était plus capabe de faire

1. Les expressions du texte dont se servait Hiuen Thsang étaient probablement les mêmes que dans la version méridionale : *apagataçâstrçâsana, udvinaya. Mém.* I, 397. Comp. une note sur Târanâtha, 290.

2. Ce nom n'est pas sûr, étant devenu méconnaissable dans la transcription chinoise Fu-she-su-mi-lo.

3. On ne trouve, dans cette notice, rien de semblable à la tendance venimeuse du *Dîpavaṁsa.*

4. *Gesch.*, 41.

fonction de chef de la doctrine, méconnurent son autorité, et déclarèrent que dix pratiques contraires à la Loi et à la
264 discipline, étaient légales [5]. * Après que l'Arhat Yaças et 700 autres Saints, eurent exprimé leur mécontentement, une seconde compilation du canon fut faite dans le couvent de Kusumapurî [1], sous le patronage du roi Nandin, de la race des Lichavis. Du temps où furent fixées les limites des paroisses des six villes, les 700 Arhats, tous originaires du diocèse de Vaiçâlî, étaient Bahuçrutîyas [2]. C'est pourquoi cette seconde compilation n'est que partielle. D'après quelques-uns, cette seconde compilation du canon eut lieu 110 ans après la mort du Buddha; d'autres disent 210 ou 220 ans; mais, dans la dernière hypothèse (c'est ainsi que raisonne Târanâtha) il faut admettre que chaque semestre a été compté pour une année entière.

Il y a moins de confusion dans une notice dans l'appendice à la biographie de Çâkyamuni [3]. Yaças et les autres disciples d'Ânanda, en tout 700 Arhats, se réunirent l'an 110 après le Nirvâṇa, à Vaiçâlî, et firent une compilation critique du canon. Une autre notice [4] nous apprend que la seconde compilation eut lieu cent ans après la mort du Maître, sous Sarvakâma et 700 autres Arhats [5]. Une

5. La traduction chinoise des « dix points », d'après le Vinaya de la secte Mahîçâsaka, diffère moins de l'explication authentique, donnée plus haut, que la traduction tibétaine du Vinaya-kshudraka; cette dernière a souvent mal compris l'original. Comme preuve, on peut citer la traduction de *jalogi* « vin nouveau de palmier » par « sangsue », comme si l'original portait *jalaukâ;* l'article est maintenant ainsi conçu : « sucer, à la façon d'une sangsue, une boisson enivrante, et excuser (cette pratique) sous prétexte de maladie ». « Deux pouces » est devenu (de même que dans la traduction chinoise) « remuer la nourriture avec deux doigts », *aṅgula* signifiant aussi bien « doigt » que « pouce » (mesure); Târanâtha, 41, comp. 288.

1. C'est-à-dire, à Pâṭaliputra : c'est une erreur, ainsi que la mention des Lichavis le prouve surabondamment.

2. Nom d'une secte.

3. Ouvrage cité, 309.

4. Dans le *Tandjur*, cité par Vassilief sur Târanâtha, 298.

5. On trouve d'autres indications encore dans Târanâtha, 290 ss.

poésie mnémonique en pâli, citée par Buddhaghosha, dit que, pendant le second synode, celui des 700, la seconde compilation eut lieu par les soins des huit Sthaviras, Sarvakâmin, Sâdha, etc. Nous avons déjà dit que cette revision du canon ne s'adapte pas bien au reste du récit et est en contradiction avec le compte rendu canonique du Concile.

Au fond, quand on laisse de côté les détails secondaires, les traditions septentrionale et méridionale sont d'accord. La divergence se borne au fond à ceci : un siècle après le Buddha, était-ce Kâla-Açoka qui régnait, ou bien Dharma-Açoka? * On a souvent supposé que les Bouddhistes indiens 265
auraient confondu deux rois homonymes ; mais cela ne semble pas probable. Une confusion suppose une erreur involontaire et nous n'en trouvons aucune trace chez les narrateurs septentrionaux. Au contraire, quand ils représentent Yaças comme prêtant son concours lors de la construction des quatre-vingt-quatre mille Stûpas, il est inadmissible qu'ils aient confondu l'Açoka célèbre avec son prédécesseur et homonyme. Quand ils racontent que le Buddha a encore vu Açoka enfant et que ce même Açoka régnait encore cent ans plus tard, nous avons évidemment affaire à un conte absurde, mais il reste tout aussi absurde quand on l'applique à Kâla-Açoka : au contraire, il devient encore un peu plus déraisonnable, n'ayant plus aucun but. Quand les Septentrionaux font vivre l'apôtre Madhyântika du temps d'Açoka le Maurya, ils sont d'accord avec leurs frères du Midi et, en outre, ils sont conséquents avec eux-mêmes en faisant de Madhyântika un contemporain de Çâṇavâsin et un disciple d'Ânanda. Qu'on fasse vivre les huit Sthaviras [1], âgés de 160 ou de 140 ans, sous Açoka Ier ou sous Açoka II, cela importe peu, les deux versions étant également fabuleuses.

1. Chez les Septentrionaux, on peut citer, comme neuvième Sthavira, Piṇḍola-Bhâradvâja, qui vivait encore sous Dharma-Açoka ; *Divyâvadâna*, 399 ; Burnouf, *Introd.*, 397.

On trouve dans le récit du Culla-Vagga, quelques détails qui sont évidemment pris sur le vif. Ils ne prouvent rien pour le caractère historique de l'ensemble, et montrent seulement que, dans les synodes, les choses se passaient habituellement de cette façon. Qu'il y ait eu des synodes — qui sait combien de fois? — personne ne le nie. En théorie, il faut qu'il y ait eu au moins autant de conciles généraux qu'il y a de sectes car chaque secte, sauf la plus ancienne, doit, d'après la théorie, son origine à un schisme, et chaque schisme entraîne une revision du canon. La question n'est pas de savoir s'il y a eu de temps en temps des assemblées ecclésiastiques, qui ont pu servir de modèles, lorsqu'on rédigea le récit des deux premiers Conciles [2], mais seulement, si ces deux assemblées, comme elles sont décrites dans les notices que nous possédons, sont historiques. Nous ne pouvons découvrir dans ces récits autre chose que des fictions dogmatiques, pour lesquelles des mythes didactiques plus anciens ont fourni des matériaux.

266 * On pourrait encore soulever, contre le caractère historique des assemblées à Râjagṛha et à Vaiçâlî, bien des objections, que nous négligeons, de propos délibéré, à l'exception d'un seul argument, tiré des différentes listes des docteurs de l'Église, listes que nous allons considérer maintenant.

4. — Généalogies des Docteurs. Histoire des plus anciens Pères de l'Église.

Comme chaque école ou secte des fidèles du Veda a ses propres généalogies de docteurs, considérés comme faisant autorité, de même les Bouddhistes possèdent des listes de grands-maîtres, qui, dans une suite ininterrompue, ont

2. Au fond, trois Conciles, car la Grande Assemblée était pourtant aussi un Concile.

propagé la vraie doctrine, et qu'on peut assez bien qualifier de Patriarches.

Chez les Méridionaux, la chaîne de la tradition, depuis le Buddha jusqu'à la conversion de Ceylan, se compose de cinq anneaux, qui se distribuent sur une époque de 235 années. Comme le quatrième anneau est représenté par deux personnes, la liste comprend six noms de Patriarches, à savoir : Upâli, Dâsaka, Sonaka, Siggava et Candavajjî, Tishya-Maudgaliputra [1]. Le dernier, qui prononça ses vœux dans la troisième année de Candragupta, par conséquent en 314 ou un peu plus tôt [2], clôt la série, en ce qui concerne le continent de l'Inde, car Mahendra, qui est nommé comme successeur de Tishya, et les autorités postérieures, n'ont de valeur que pour Ceylan, ou, si l'on veut, pour la division méridionale des croyants.

Upâli avait une ancienneté de soixante ans dans la seizième année du Nirvâṇa *; il avait donc été converti par le Buddha 267
très peu de temps après le commencement de sa carrière publique [1]. Dans la même année 16, Upâli consacra l'habile Dâsaka, auquel il livra la doctrine sous ses neuf formes, consistant en 84 mille subdivisions et 3 Piṭakas [2]. Après avoir désigné Dâsaka comme son successeur dans la charge

1. Dans les vers mnémoniques cités *Sutta-V.* I, 292, on ne mentionne pas le nom de Candavajji; mais il se trouve dans le *Dîpav.*, 4, 46 et 5, 57. La forme sanscrite de Sonaka est probablement Çaunaka ; de Siggava, Çaigrava.

2. D'après Justin, XV, 4, Candragupta doit avoir fondé son empire peu de temps après la mort d'Alexandre le Grand. Cette induction est confirmée par un autre fait : Açoka parle, dans un édit de la 13e année de son couronnement, de Magas, roi de Cyrène, comme d'un personnage qui est encore en vie. Magas mourut en 258. Si l'on ajoute aux années de règne de Candragupta et Bindusâra (24 + 27 ou 28) 12 années d'Açoka, et s'y l'on additionne le total avec 258, on obtient 321 ou 322, comme date du commencement du règne de Candragupta.

1. *Dîpav.*, 4, 28; 35, 5, 76.

2. Upâli est donc aussi versé dans le Dharma — qui était proprement la spécialité d'Ânanda — que dans le Vinaya.

de Maître de la Discipline, le patriarche mourut en l'an 30 [3].

Dâsaka avait été moine pendant 40 ou 45 ans [4], lorsqu'à Girivraja (Râjagṛha) il consacra comme moine Sonaka. Cette consécration est placée dans l'an 10 du règne de Nâga-Dassaka, ce qui s'accorde à peu près avec la chronologie de la généalogie royale. Il mourut 64 ans après sa consécration, donc l'an 60 après le Nirvâṇa après avoir nommé Sonaka chef de la Discipline.

Sonaka était moine depuis 40 ans [5] lorsqu'il consacra le duumvirat Siggava et Candavajji; on doit placer cet acte 40 ans après l'an 10 de Nâga-Dassaka, donc vers l'an 100 [6]. Le patriarche vécut jusqu'à l'an 126 après le Nirvâṇa, car il est dit qu'il mourut après avoir été moine pendant soixante-six ans.

C'est seulement après avoir atteint un âge très avancé que Siggava consacra Tishya-Maudgaliputra, — 64 ans après qu'il eut prononcé lui-même ses vœux. En mourant, douze ans plus tard, il désigna Tishya comme son successeur [7].

Tishya devint donc moine 164 ans après le Nirvâna, et chef de la discipline douze ans après. Il mourut 80 ou 86 ans (après avoir prononcé ses vœux [8]). Prenons le premier chiffre
268 et admettons que Candragupta * soit monté sur le trône l'an 320 avant Jésus-Christ, alors nous devons supposer que le patriarche a vécu jusqu'en 238 qui correspond à la 32e année du règne d'Açoka [1].

3. On ne tient pas compte du patriarche Kâçyapa.

4. Le premier nombre est donné *Dipav.* 5, 78; le second, 4, 41. La mention de Pakuṇḍa, comme roi de Ceylan, au lieu de Paṇḍuvâsa, semble une erreur.

5. *Dîpav.*, 4, 44.

6. Exactement, 98; nous prenons pour plus de commodité le nombre rond, donné par la chronique, bien qu'il doive son origine à une faute de calcul.

7. *Dîpav.*, 5, 69, 93.

8. On indique deux fois le premier chiffre, une fois le second, dans une seule et même chronique : 5, 94, 95 et 107.

1. Les modifications que subit le chiffre final, selon qu'on met le commencement du règne de Candragupta quelques années plus tard, ou qu'on pré-

Dans ce qui précède, nous avons supposé tacitement que les années données aux patriarches expriment leur ancienneté, vu que la chronique, dans un vers d'ailleurs équivoque [2], après avoir énuméré les années, parle d'*upasampadâ*. Au contraire, si l'on suppose que les années représentent la durée totale de la vie de chaque personnage, alors, comme on prononce les vœux à l'âge de 20 ans, la différence totale, pour une série de cinq personnages, sera de cent ans, juste la différence qu'on obtient quand on compare le calcul des gens de Ceylan au calcul ordinaire des Septentrionaux, qui placent Dharma-Açoka un siècle, non deux, après le Buddha [3].

Si la série des cinq générations de Patriarches est authentique, l'histoire du concile de Vaiçâlî ne peut être vraie. Comment supposer que le Patriarche de l'an 100, Sonaka, ne soit pas nommé parmi les 8 Sthaviras, qu'il ne soit même pas mentionné parmi ceux qui assistèrent au Concile général, Concile auquel prirent part les Orientaux aussi bien que ceux du Pâṭheya? Comment le Chef du Vinaya, de cette Dis-

fère 86 à 80, n'ont pas besoin d'être indiquées. La chronique dit que le Patriarche mourut en l'an 26 du règne d'Açoka, (*sic* ; et non après son couronnement, qui, d'après la théorie singhalaise, tombe quatre ans après le commencement de son règne) : de cette manière on obtient un résultat différent, car 22 (c'est-à-dire le nombre des années du règne de Candragupta, moins deux, puisque Tishya prononça ses vœux dans la troisième année de Candagupta) ajouté aux 27 ans de son fils et à 26 d'Açoka, donne 75 et non 80.

2. Ouvrage cité, 5, 95 : « Upasampadâ de tous ».

3. Dans l'histoire profane, on se sert du même artifice pour allonger les dates. C'est ainsi qu'il est dit de Pakuṇḍa, qui, après avoir exercé pendant 16 ans le métier de voleur de grand chemin, devint à 37 ans roi de Ceylan, qu'il gouverna pendant 70 ans, et atteignit par conséquent l'âge de 106 ans. Il n'en eut pas moins pour successeur son fils Muṭasiva, qui régna pendant 60 ans ; les quatre fils de Muṭasiva se succédèrent tour à tour ; le dernier, Asela, mourut 92 (suivant d'autres 102) ans après la mort de son père. Par conséquent, il y eut, entre la naissance de Pakuṇḍa et la mort de son petit-fils, Asela, un intervalle de 258 (ou 268) ans : *Dipav.* 11, 1 ss. 17 ; 93 ; 18, 45-48. Si l'on diminuait de 100 ans cette période comprenant 258 (268) ans pour trois générations, ce serait encore un intervalle suffisant.

cipline, qui était justement l'objet du débat, a-t-il pu être considéré comme non-existant? Et comment Sarvakâmin pouvait-il, à ce moment, être qualifié de Patriarche univer-
269 sel, comme si Sonaka n'existait pas? * Il est évident qu'il n'y a aucun lien entre les deux « traditions », c'est-à-dire, fables dogmatiques : l'une des deux théories annule l'autre.

Quand on compare la généalogie de l'Église singhalaise à celle des Septentrionaux, le caractère apocryphe des deux listes de docteurs, en ce qui concerne la période préhistorique (antérieure à Açoka) et même des temps plus récents, ressort avec évidence. Les deux généalogies, en effet, n'ont pas un seul nom en commun, bien qu'il ne puisse être question ici d'une différence de secte. La tradition orthodoxe des Septentrionaux commence avec Kâçyapa, lequel ne peut cependant figurer comme successeur du Buddha qu'à titre honoraire, car, bien qu'on dise de lui qu'il transmit la dignité doctorale à Ânanda, il est affirmé expressément que celui-ci remplit cette dignité, pendant plus de 40 ans *après la mort du Seigneur* [1]. Ânanda, qui était donc réellement le premier Patriarche, mourut à l'âge de 85 ans [2].

Il y a une notice d'après laquelle le patriarcat de Kâçyapa aurait duré pendant dix ans [3] ; mais ceci est en contradiction

1. *Lebensb.* 307 et 309.

2. Ânanda fut converti en même temps qu'Upâli, 45 ans avant le Nirvâṇa; ce chiffre, ajouté à 40, donne 85, mais dans ce cas « âge » signifie « ancienneté ». Ce qui est amusant, c'est que, d'après la source citée dans la note précédente, Ânanda naquit le même jour que Râhula, le jour même où le Gotamide atteignit la dignité de Buddha : Ânanda était par conséquent un nourrisson lorsqu'il devint disciple du Seigneur ! De *Lalita-V.* 177 et *Lebensb.* 238 on doit conclure, au contraire, qu'Ananda avait le même âge que le Bodhisatva. Au point de vue historique, tout cela est le comble de l'absurdité ; d'une absurdité telle, que les Bouddhistes eux-mêmes ont dû s'en apercevoir. Cela ne les a pas empêchés de transmettre fidèlement ces données contradictoires.

3. Vassilief, *B.* 38, annulé par ce qui est dit p. 318. En effet, le crépuscule domine pendant un laps de temps très court : à ce point de vue, on pourrait tenir compte de Kâçyapa comme Patriarche.

avec d'autres « traditions », et repose en outre sur une confusion d'idées. Kâçyapa occupait, il est vrai, le siège présidentiel lors du premier synode, mais seuls Ânanda et Upâli purent donner les renseignements nécessaires sur le Dharma et le Vinaya. Kâçyapa était le président, il avait convoqué les Arhats à l'assemblée, mais était incapable d'allumer la lumière de la Foi. Il est en outre connu comme un ascète particulièrement austère *, et est appelé « le premier des par- 270
tisans de la théorie du Dhutâṅga » [1] ; il était donc un ermite, mais un ermite n'est pas nécessairement un grand docteur.

Le seul capable de transmettre convenablement le Dharma, était Ânanda, le très savant, comparable, pour la sagesse, à Bṛhaspati, l'illustre maître des Dieux ; et il est parfaitement explicable que ce soit lui, qui, en fait, ouvre, d'après les Septentrionaux, la série des Docteurs qui éclairent le monde, après le départ du Maître suprême, de même que les Singhalais invoquent l'autorité d'Upâli, qui était le plus versé dans le Vinaya. — Après avoir exercé pendant 40 ans la charge de Docteur, Ânanda la transmit à Yaças, et mourut de la façon miraculeuse qu'on sait, par auto-combustion [2]. A cette occasion, Madhyântika (comme aussi chez les Singhalais) devint Arhat.

Yaças s'occupait, du vivant du Buddha, de commerce maritime ; c'est seulement après la mort de celui-ci qu'il devint élève d'Ânanda. On l'identifie quelque part avec Çâṇavâsika [3] ; il est difficile de dire si c'est à tort ou à raison. Peut-être faut-il songer à un duumvirat ecclésiastique, comme cela semble être le cas pour Siggava et Candavajjî. Quoi qu'il en soit, Yaças remit le patriarcat à Upagupta, et celui-ci le transmit à Dhîtika. D'après la tradition suivie ici,

1. *Dîpav.* 4, 3, 5, 7. Comp. Beal, *Catena*, 256.

2. Cet événement eut lieu peu de temps avant la mort d'Ajâtaçatru, ce qui ne s'accorde pas avec la chronologie singhalaise : Târanâtha, 10, comp. *Lebensb.* 309.

3. *Lebensb.* 308.

la généalogie est donc : Ânanda, Yaças (ou Çâṇavâsika), Upagupta, Dhîtika.

Une autre liste, quelque peu divergente donne : Kâçyapa, Ânanda, Madhyântika, Çâṇavâsa et Upagupta [4]. Elle était plus particulièrement reçue chez les gens du Kashmir, qui honoraient Madhyântika comme l'apôtre de leur pays. Il est plus difficile d'expliquer, comment, dans une autre liste de pa-
271 triarches *, un certain Uttara a pu être placé en tête : il y succède au Seigneur avant Kâçyapa lui-même, et est donné comme le maître de Yaças [1]. Si cette tradition vénérable a quelque valeur, il faut en conclure que l'Uttara, représenté comme un élève renvoyé de Revata, et avec qui nous avons déjà fait connaissance, est un autre personnage.

Il y a une certaine confusion, non seulement dans l'ordre d'après lequel sont rangés les cinq premiers Patriarches, mais aussi dans les événements historiques qui les concernent. Yaças, dont nous avons déjà parlé, figure, dans toutes les sources septentrionales à nous connues, comme contemporain du second Açoka, de celui qui est connu par l'histoire, et non, comme dans les sources méridionales, du premier Açoka. Cependant, il est hors de doute que c'est toujours le même personnage qu'on désigne sous ce nom : dans toutes les traditions, quelques divergentes qu'elles soient, il est représenté à la fois comme protestant énergiquement contre les nouveautés des moines de Vaiçâlî, et comme très âgé. Il déclare lui-même quelque part [2] qu'il est le plus âgé de tous (à l'exception de Piṇḍola Bhâradvâja qui avait vu le Seigneur face à face). C'est grâce au pouvoir magique de ce vénérable vieillard que le pieux Açoka fut en état de faire paraître partout dans son empire, dans l'espace d'un seul jour, des sanctuaires remplis de reliques du Tathâgata [3]. D'autres

4. Vassilief, *B.* 225 ; Târanâtha, 14.

1. Târanâtha, 3, 4, 18.

2. Açoka-Avadâna (*Divyâvadâna* 399) chez Burnouf, *Introd.* 397.

3. *Divyâv.* 348, chez Burnouf, *o. c.*, 373 ; Târanâtha, 34 ; comp. 31.

attribuent ce mérite à Upagupta [4], de sorte qu'on est tenté de croire que Yaças, Çâṇavâsa et Upagupta ont été considérés comme les trois noms d'un seul et même personnage.

Çâṇavâsa, dont les renaissances nombreuses et miraculeuses ont déjà attiré notre attention, est, chez tous les Bouddhistes, rattaché étroitement à Yaças d'un côté, à Ânanda de l'autre. En dehors de ses renaissances, il s'est rendu célèbre par un autre grand miracle : de la caverne où il était assis * il rayonna avec une telle splendeur dans toutes 272
les directions de l'espace, que la lumière de deux nains qui voulaient lutter contre lui fut complètement éclipsée [1]. Il a atteint un âge incroyablement avancé, car sous un petit-fils d'Açoka, nous le retrouvons encore comme docteur à Mathurâ, dans le couvent Çarâvatî [2]. Ceci ne doit pas trop nous étonner, si nous nous rappelons comment les six hérésiarques, Purâṇa Kâçyapa et ses compagnons, étaient encore à l'œuvre, avec une vigueur toute juvénile, 500 ans après le Nirvâṇa [3].

Comme successeur de Çâṇavâsa, dans le patriarcat, on nomme Upagupta, un disciple de Yaças, et, d'après quelques-uns, aussi de Madhyântika [4]. C'était lui qui, en guide expérimenté, indiqua au pieux Açoka, lorsque celui-ci conçut le projet de bâtir des Stûpas, l'emplacement des lieux saints, en commençant par Kapilavastu et le parc Lumbinî [5]; ce qui prouve clairement, que, vers ce temps-là, personne

4. *Voy. des Pèl. B.* II, 418. Ailleurs, Upagupta est celui qui indique au roi la situation des lieux saints.

1. Târanâtha, 11.

2. Târanâtha, 51, comp. 293. Peut-être le personnage (la Lune?) se trouvait-il à ce moment dans une nouvelle phase.

3. C'est ce que nous apprend *Mil. P.*, 4. Inutile de dire que l'auteur de ce livre, en donnant une apparence historique à de pareilles fables, fait tacitement connaître ce qu'il pense du caractère historique des hérésiarques et du Buddha lui-même.

4. *Lebensb.*, 309.

5. Burnouf, *Introd.* 382.

dans le pays, sauf Upagupta, n'avait la moindre idée de l'emplacement réel de Kapilavastu. Upagupta est célèbre par sa lutte contre le Diable, et la victoire brillante que, dans une dispute sur la religion, il remporta sur cet ennemi né de la vraie lumière [6]. Il est également le héros d'une légende édifiante qui nous fait connaître la destinée tragique de la courtisane Vâsavadattâ à Mathurâ [7].

Le patriarche suivant s'appelait Dhîtika, et était le fils d'un brahmane d'Ujjain. On dit que la jeunesse d'Açoka coïncida
273 avec les dernières années * de ce Père de l'Église [1], ce qui ne s'accorde pas bien avec les données chronologiques relatives à son prédécesseur Upagupta, encore moins avec le renseignement qu'il fit de nombreuses conversions dans le Tokharistân, pays où régnait alors le roi Minara. Que ce soit le roi Ménandre, vivant au second siècle avant notre ère, ou quelque autre personnage, qui se cache sous le nom de Minara, il peut être difficilement question de la prédication de la Foi dans ce pays avant les dernières années du roi Açoka.

Dhîtika transmit la dignité au Noir (Kâla) de Magadha, et celui-ci la céda à Sudarçana. Ce dernier passe pour avoir converti le roi Kanishka [2]. Comme cet illustre patron du Bouddhisme vivait au premier ou deuxième siècle après J.-C., il faut admettre de toute nécessité la perte de plusieurs noms dans la liste, — à moins qu'on ne suppose que toute la série des Patriarches n'est qu'une accumulation de fictions dogmatiques. Rappelons en passant que Sudarçana est tantôt représenté comme un roi du Kashmir, qui portait dans cette dignité le nom de Siṁha, tantôt comme le fils d'un commer-

6. Târanâtha, 16. Dans le cours du récit, on voit qu'Upagupta n'était pas un de ceux qui avaient vu le Seigneur; le vieil historien Indradatta ne le fait paraître que 50 ans après le Nirvâṇa; *o. c.* 42.

7. On trouve la légende traduite chez Burnouf, *Introd.* 146.

1. Târanâtha, 47; comp. 23.

2. *Lebensb.* 310; Târanâtha 58.

çant de Bharoch, et retournons maintenant, afin de ne pas nous avancer trop loin dans l'histoire, à Madhyântika, personnage extrêmement intéressant, bien qu'il ne soit pas universellement reconnu comme Patriarche.

Madhyântika, ou Madhyânta (c'est-à-dire Celui du milieu du jour) n'est pas moins connu chez les Méridionaux que chez les Septentrionaux. Son nom vit dans le souvenir des Singhalais, comme celui du docteur qui consacra Mahendra, l'apôtre de Ceylan. Il fut un de ceux qui furent envoyés par Tishya Maudgaliputra, afin de prêcher la Foi dans tous les pays de la terre. C'est ainsi qu'il arriva dans le Gândhâra et dans le Kashmir, où il dompta un Nâga (esprit des eaux) furieux, et apporta le salut à des êtres innombrables [3]. Buddhagosha, qui est particulièrement bien renseigné sur ces événements, raconte qu'il y avait une fois, dans le Kashmir et le Gândhâra, un roi des Nâgas, nommé Aravâla qui, un jour — c'était à l'époque de la moisson, — suscita un orage mêlé de grêle, qui détruisit le blé mûr dans les champs * et 274
donna naissance à une flaque d'eau aussi grande qu'une mer. Le Sthâvira Madhyântika quitta Pâṭaliputra, prit son vol à travers les airs, et descendit près de l'étang habité par Aravâla, dans l'Himalâya. Quelques jeunes Nâgas, voyant qu'un étranger, la tête rasée, vêtu de haillons et d'une robe couleur de tannin, faisait toutes sortes de mouvements sur l'eau — marchant, s'arrêtant, s'asseyant, se couchant — vinrent trouver le roi, pour lui raconter ce cas singulier, sur quoi Aravâla devint tellement furieux, qu'il suscita un terrible orage, accompagné de pluie et d'éclairs. Ni cet effroyable orage, ni les troupes que le roi des Nâgas envoya contre le moine chauve, n'eurent le moindre effet. Madhyântika ne se soucia pas de ces efforts pour le chasser et, avec un sang-froid admirable, il se contenta de réciter une poésie, ce qui fit une impression écrasante sur le roi des Nâgas, qui,

3. *Dîpav.* 7, 25, 8, 2; 4. Buddhaghosha, dans *Sutta-V.*, I, p. 314.

frappé de l'inanité de ses efforts, devint tout affligé et triste. L'apôtre saisit ce moment favorable pour édifier et réconforter ce tyran humilié, avec cette conséquence heureuse que le Nâga se convertit à la doctrine du Buddha, avec 84,000 des siens qui furent tous confirmés comme laïques par Madhyântika. Et les choses n'en restèrent pas là : d'autres habitants des Monts Neigeux, tels que lutins, génies, elfes, reçurent joyeusement la triple formule du salut et les cinq commandements moraux, en même temps que le lutin Pañcaka, avec sa femme et ses 500 enfants, fut élevé au premier degré de sanctification. En outre, Madhyântika défendit à tous les esprits des eaux, lutins et géants, de faire à l'avenir du mal aux hommes et de détruire les moissons. Il prêcha dans ce pays la parabole du « serpent venimeux », amena cent mille familles à embrasser la vie monastique et fit parcourir à 80,000 créatures tous les degrés de la sanctification [1]. On ne dit pas que l'apôtre ait converti un seul être humain.

275 *La tradition septentrionale, qui raconte, au sujet de l'apôtre du Kashmir, une histoire qui, pour le fond, revient au même que le récit que nous venons de donner, nous apprend en outre que ce fut le Buddha, qui, peu avant son extinction, donna l'ordre à Ânanda d'envoyer Madhyântika, après l'avoir consacré, dans le Kashmir, afin de convertir le roi des Nâgas Hûlunta, et de propager la doctrine dans ce pays [1]. Quand les jours furent accomplis, l'apôtre partit pour le Kashmir, vainquit Hûlunta et prêcha la religion avec un tel succès, que déjà un siècle après le Nirvâṇa, beaucoup de couvents florissaient dans le pays. Ceci est confirmé par Hiuen Thsang, qui, avec une exactitude que nos autorités singhalaises pour-

1. Un autre apôtre, Madhyama (c'est-à-dire Celui du milieu), qui, aussi dans l'Himalaya, fit parcourir à 800 millions de lutins les degrés de sanctification, n'est évidemment qu'un double de Madhyântika : *Dîpav.* 8, 10; *Sutta-V.* p. c.

1. *Lebensb.* 290, 309. La légende rapportée en détail dans Târânatha, 12, a beaucoup de traits en commun avec la version de Buddhagosha.

raient lui envier, nous apprend que Madhyântika, le disciple d'Ânanda, accomplit la conversion du roi des Serpents en l'an 50, et que ce prince après avoir quitté son étang, fonda 500 couvents [2].

Avant de déployer son activité dans le Kashmir, Madhyântika demeurait à Bénarès. A cause de l'opposition que lui firent les gens de la ville, il l'avait quittée et pris son vol à travers les airs, vers le mont septentrional Uçîra, avec une suite de 10,000 saints ; de là, il partit plus tard pour le Kashmir. On prétend qu'il y annonça la Loi pendant vingt ans, jusqu'à sa mort. Il doit donc être mort avant ses contemporains Yaças et Çâṇavâsa, ce qui n'est nullement incroyable, quoi qu'on pense d'ailleurs du caractère réel de ces personnages. Quand on se rappelle que Madhyântika était déjà un Voyant, et a dû, par conséquent, avoir atteint un certain âge, au moment où Ânanda s'éteignit si magnifiquement [3], il faut supposer, en prenant pour base la chronologie des Singhalais, que l'apôtre arriva à un âge de plus de deux siècles et demi. Si l'on suit, au contraire *, le calcul le 276
plus ordinaire chez les Septentrionaux, on peut grouper les chiffres de façon que Madhyântika atteigne l'âge de cent ans environ.

Il n'en est pas de même en ce qui concerne Yaças, Çâṇavâsa et Sarvakâmin : pour ceux-ci les deux séries de traditions se valent; qu'on place des Sthaviras, âgés de 150 ans, sous Kâla-Açoka ou sous Dharma-Açoka, cela revient au même. Quelque préférence qu'on donne à l'une ou à l'autre de ces deux collections de fables, chacun reconnaîtra que les deux traditions sont également sans valeur, justement dans le détail qui déciderait la supériorité historique de l'une sur l'autre, nous voulons dire l'indication de l'âge des personnages.

2. *Vie de H. Th.* 95; la date indiquée s'accorde avec celle donnée par Târanâtha, voir chez celui-ci 10, et comp. 12.

3. Târanâtha, 9.

En comparant entre elles les données relatives à l'époque du second Concile, on s'aperçoit bien qu'il y a un déplacement de dates, mais sans qu'on puisse dire avec certitude quelle est la tradition qui a conservé la forme la plus ancienne du récit. Cependant, nous avons montré par des chiffres évidents, que les Singhalais ont ajouté cent ans au moins à l'intervalle qu'on peut supposer avec vraisemblance entre la naissance du roi de Ceylan, Pakuṇḍaka, et la mort de son dernier petit-fils, Asela. Si l'on diminue de cent ans ou un peu plus le chiffre traditionnel, décidément impossible, on déplace en même temps la date du second Concile d'un nombre d'années correspondant à la différence entre la chronologie du Nord et celle du Midi [1].

Admettons un instant, pour le besoin du raisonnement, qu'il y ait un fond de vérité historique dans le récit relatif au
277 second Concile, * alors il faut conclure que le compte rendu, tel que nous le possédons dans différentes versions, n'a pu être rédigé que longtemps après l'événement. Ceci est encore plus vrai pour les légendes sur Yaças et Upagupta et sur le rôle qu'ils ont joué lors de la construction des 84,000 Stûpas par ordre d'Açoka. Pour qu'une pareille exagération fût possible, il faut supposer, semble-t-il, qu'au moment de l'invention de ces récits il existait déjà beaucoup de Stûpas dans l'Inde, et qu'en même temps l'époque d'Açoka appartenait à

1. Le Concile eut lieu 6 ans avant l'arrivée au trône de Pakuṇḍaka. Entre cette dernière date et la mort d'Asela s'écoulèrent 222 ans (d'après le *Mahâv*. 232), de sorte qu'Asela mourut 228 (ou 238) ans après le Concile ou, après soustraction des années superflues, 128 (ou 138) ans après. Entre la mort d'Asela et l'an 18 de Dharma-Açoka il y a un intervalle de 92 (ou 102) ans. D'après ce calcul, Açoka aurait pris le pouvoir ou aurait été couronné (les chroniques singhalaises jonglent continuellement avec ces deux termes) 110 (ou 120) ans avant la mort d'Asela, et le Concile aurait eu lieu quelques années avant le commencement du règne d'Açoka. Or, nous avons vu que 100 n'est que le chiffre le plus minime qu'on a le droit de soustraire de l'intervalle traditionnel, monstrueusement allongé ; si l'on prend 120, le second synode tombe sous le règne de Sa Pieuse Majesté. Voir *Dipav*. chap. 11, 17 et 18.

un passé lointain, dont tout souvenir direct était perdu. Ce n'est qu'après un semblable intervalle qu'il est possible de faire figurer des Saints, qui ne sont au fond que des figures mythiques ou des mannequins dogmatiques, au milieu d'une génération dont les représentants les plus illustres, rois, ministres et autres, vivent encore dans le souvenir, mais dont l'état réel et l'histoire réelle sont à peu près complètement oubliés. Si la transformation des mythes et récits légendaires transmis par la tradition s'est faite à pareille époque, très postérieure aux événements, des divergences, comme celles que nous avons remarquées entre les rédactions septentrionale et méridionale, ne sont plus tout à fait inexplicables.

Les circonstances qui ont donné lieu à l'adoption de deux dates aussi écartées pour le deuxième Concile, sont inconnues; on ne peut certainement pas supposer une différence de secte. Toute l'Église du continent de l'Inde reconnaissait comme règle fondamentale les décrets des Anciens, des 500, avec Kâçyapa, Ânanda, Upâli, etc., en tête, et des 100, avec Sarvâkamin, Yaças et les autres. Elle était donc aussi conforme à la vieille Foi, aussi orthodoxe, que la division singhalaise.

Entre la majorité de l'Église de l'Inde, d'un côté, et la secte des Sthaviras, établie à Ceylan, de l'autre, il s'est produit à la longue une divergence. C'est ainsi que s'explique le fait que chacune de ces deux subdivisions de l'Église reconnaît, en dehors de l'autorité des deux premiers Conciles, celle d'un Concile plus récent. Le troisième Concile de l'une des deux subdivisions n'est cependant pas le même événement que le troisième Concile de l'autre.

Les Singhalais reconnaissent, comme troisième synode officiel,* celui qui se serait réuni, à Pâṭaliputra, 18 ans après 278
le couronnement du roi Açoka. Il peut sembler étrange, que, contrairement aux deux premiers Conciles, celui-ci ne soit nullement mentionné dans l'appendice au Culla-Vagga. S'il existait un compte rendu officiel de cette assemblée, ou quelque récit reconnu comme tel par le commun accord des

différentes sectes de l'Église singhalaise, pourquoi la pièce n'a-t-elle pas été jointe aux deux autres comptes rendus ? Le premier témoignage relatif à cet événement important est celui du Dîpavaṁsa, qui n'a pas été rédigé avant le quatrième siècle de notre ère, par conséquent plus de 500 ans après l'événement [1]. Il est indubitable que cette chronique a emprunté bien des détails à des sources plus anciennes; mais tant que la date de celles-ci reste entièrement inconnue, nous ne pouvons juger la valeur du récit que nous allons résumer que d'après des raisons intrinsèques. Remarquons d'avance qu'en tout cas le Concile de Pâṭaliputra ne peut avoir été un Concile général, s'il est vrai que, peu de temps après le concile des Vaiçâlî, le Mahâsâṅghikas se sont séparés des orthodoxes, d'après ce que racontent les sources singhalaises elles-mêmes.

5.— Concile sous Tishya Maudgaliputra.— Mission des apôtres.

Les Sthaviras qui dirigeaient le deuxième concile prévirent qu'après un laps de 118 ans, il s'élèverait un ascète, qui, descendu du Ciel, naîtrait comme homme dans une famille brahmanique; qui aurait pour nom Tishya et pour surnom Maudgaliputra. Il était prédestiné qu'il serait reçu dans l'Ordre et consacré par Siggava et Candavajjî, et que, par la suite, il confondrait l'hérésie et confirmerait la vraie Foi. Ces choses arriveraient lorsque le roi Açoka, prince pieux et augmentateur du domaine de la Foi, régnerait à Pâṭaliputra.

Lorsque les 700 moines qui avaient défendu la doctrine orthodoxe à Vaiçâlî, étaient *tous* décédés [2], le futur Tishya descendit du Ciel, naquit comme homme et sut, à l'âge de

1. En dehors du *Dipâv.* 5, 55, le concile et ce qui s'ensuit sont décrits *Sumaṅgala-Vilâsini*, 29 et ss., *Sutta-V.*, I, p. 294, *Mahâv.* 30 et *Saddhamma-Saṅgaha,* chap. I.

2. Donc, Siggava et Candavajjî n'étaient pas du nombre des 700 : ils étaient encore dans les limbes.

seize ans, tout le Veda par cœur [1], * et de plus, les poèmes 279
épiques et la glossologie. Un certain jour, il soumit au P. Siggava quelques questions difficiles, relatives au Veda. Bien que Siggava n'eût jamais étudié les Vedas, il répondit couramment à toutes les questions, car, grâce à la quadruple sagesse qu'il possédait en qualité d'Arhat, il connaissait les trois Vedas par intuition.

A son tour, le Père proposa une question posée par le Buddha, une sorte de devinette, à laquelle le jeune étudiant ne sut pas répondre. La conséquence immédiate fut que Tishya manifesta son désir de devenir moine. On satisfit son désir ; il reçut l'enseignement de Candavajjî et fut consacré prêtre par Siggava. Ceci arriva dans la seconde année du règne de Candragupta, donc de 218 à 212 avant J.-C. [2].

Ce prologue ne promet pas un récit bien historique, et Tishya, surnommé Maudgaliputra, plutôt que descendu du ciel, semble sorti de la cervelle imaginative d'un moine quelconque [3].

Les événements qui auraient donné lieu à la réunion d'un Concile sous la direction de Tishya, sont décrits avec le plus de détail par Buddhaghosha, et, d'une façon beaucoup plus succincte, par la chronique la plus ancienne, laquelle,

1. Ce qui est absurde, car, dans l'Inde, on estime le temps dont on a besoin pour étudier un seul Veda à 12 ans, en moyenne; pour tout le Veda, c'est-à-dire les trois Vedas, on l'estime à 36 ans.

2. Entre cet événement, c'est-à-dire la consécration de Tishya et le second Concile, il y a un intervalle de 64 ans, en non de 118. Ce dernier chiffre, qui, d'après le calcul singhalais, indique l'intervalle entre le 2e Concile et l'avènement d'Açoka, ne correspond, dans la vie de Tishya, à aucun fait important. En tout cas, il est impossible de dire que, 118 ans après le 2e Concile, Tishya « surgit, » « s'élève », « naît », « apparaît », ou quel que soit le terme qu'on emploie pour traduire *uppajjati*.

3. On trouve dans *Mil. P.* 3, le détail important que Tishya Maudgaliputra fut vu par le Buddha. Cela peut être vrai, pourvu qu'on comprenne que c'est l'intellect (*buddhi*) qui a inventé le personnage Tishya. Le poète « voit » son poème, d'après une expression indienne ; au moyen âge, on disait, dans différentes langues européennes, que le poète « trouve » son poème.

en revanche, semble donner au moins deux versions différentes. Nous essayerons de fondre ces notices diverses, partout où cela est possible, et nous laisserons de côté,
280 autant que faire se peut, les récits de miracles, * dans lesquels Buddhagosha et le Mahâvaṁsa sont beaucoup plus riches que la chronique plus ancienne [1].

Dans la neuvième année après le couronnement d'Açoka, la cinquième après sa conversion, le nombre de ceux qui, à l'exemple du roi, avaient embrassé le Bouddhisme, particulièrement parmi les brahmanes et les barons, était devenu considérable. A mesure que les profits des fils de Çâkya augmentaient, ceux des moines des autres sectes diminuaient. Le dommage qui en résulta pour les ascètes hétérodoxes, Gymnosophistes, Moines blancs, Porteurs de tresses, Ajîvikas et autres, détermina ces Saints terrestres à se faire admettre, pour la forme, dans la congrégation des fils de Çâkya. Dans peu de temps, ces faux frères eurent le dessus [2] ; dans le seul couvent du Jardin d'Açoka, à Pâṭaliputra, il n'y avait, dans l'an 236 après le Nirvâna, pas moins de 60,000 (soixante mille !) moines. Les vrais fils de Çâkya ne voulaient avoir rien de commun avec ces gens-là, qui s'étaient introduits subrepticement dans l'Ordre et y propageaient toutes sortes de mauvaises pratiques et de doctrines erronées ; il en résulta que, pendant sept années, l'Uposatha ne fut pas célébré dans le Jardin d'Açoka. Le roi, averti à la fin de ce triste état de choses, résolut de prendre des mesures énergiques, afin de rétablir la discipline. Il donna l'ordre à un de ses fonctionnaires supérieurs, de faire de sorte que les différends entre les moines fussent apaisés, et que l'Uposatha eût lieu régulièrement. Le fonctionnaire, lorsqu'il voulut exécuter les ordres dont il était chargé, se heurta à la mauvaise volonté

1. *Dipav.* 7, 34-59 ; *Sutta.-V.*, I, p. 306-313 ; *Mahâv.* 42-46.

2. On pourrait en conclure que, vers ce temps-là, le nombre des vrais fils de Çâkya était encore insignifiant, quoiqu'on puisse penser du nombre des laïques.

des moines, qui refusèrent obstinément de célébrer l'Uposatha avec les hérétiques. Furieux de cette résistance, il voulut procéder d'une façon expéditive, et se mit à sabrer les hommes pieux, qui, à ses yeux, étaient tout simplement des rebelles, * ou, comme dit Buddhaghosha, à leur couper 281
la tête, jusqu'à ce que le tour du P. Tishya fût venu. Or ce Tishya n'était pas le premier venu, mais le propre frère du roi, et le fonctionnaire, le reconnaissant, n'osa continuer la boucherie. Il revint immédiatement chez son maître, auquel il fit un récit fidèle des événements. Le roi apprit avec tristesse ce qui s'était passé, car une pareille rigueur n'était nullement dans ses intentions, et, afin de réparer le mal causé par le zèle inconsidéré de son serviteur, il se rendit en personne au couvent. Arrivé là, il déclara solennellement que le fonctionnaire, en agissant avec une telle sévérité, avait outrepassé les ordres royaux. Il prit en outre la liberté de demander à qui, d'après les moines, la faute devait être reprochée, à lui, le roi lui-même, ou au fonctionnaire. Quelques-uns étaient d'avis que la faute était imputable au roi; d'autres, que celui-ci ne pouvait être chargé du péché, ayant agi dans de bonnes intentions. L'âme d'Açoka fut déchirée par le doute. Il demanda qui serait capable de mettre fin à ce doute cruel; on lui désigna alors Tishya Maudgaliputra, qui demeurait de l'autre côté du Gange (ou : en amont du Gange). Le roi suivit ce conseil, et envoya un vaisseau, pour lui amener le grand homme, dont, jusqu'à ce moment, il avait ignoré complètement l'existence [1].

Lors de la rencontre entre Açoka et le grand inconnu, le premier soupçonna bien que son visiteur serait capable de mettre fin à ses doutes et de terminer en même temps le différend, mais il ne voulait procéder qu'avec prudence, et

1. Dans l'*Açoka-Avadâna*, chez Burnouf, *Introd.* 379, Upagupta est le grand homme qui se rend, en vaisseau, de Mathurâ, à Pâṭaliputra, afin d'aller visiter le roi.

demanda à Tishya de lui montrer d'abord un échantillon de son pouvoir magique. Le Père acquiesça avec plaisir à cette demande équitable, raconta ensuite un conte d'animaux, et déclara enfin que le roi n'était pas coupable.

Après quelques jours, un synode fut convoqué par le roi.
282 * A l'assemblée assistèrent 1,000 moines, que Tishya Maudgaliputra avait choisis d'entre un nombre de 60,000 (soixante-mille[1]). Après avoir récité le traité « Kathâ-vatthu », qui fait partie de l'Abhidharma, et avoir ainsi écrasé les incrédules, le président dirigea d'une façon magistrale le troisième Concile, dans le Jardin d'Açoka, à Pâṭaliputra. Dans l'espace de neuf mois, les travaux furent terminés, et la vénérable assemblée fut close au milieu d'un tremblement de terre solennel.

Tout ce récit, du commencement à la fin n'est, — le lecteur l'aura déjà observé lui-même — qu'un entassement d'impossibilités. Il est impossible qu'Açoka, qui s'intéressait tellement aux choses religieuses, ait ignoré pendant sept années ce qui se passait dans un couvent, situé dans sa propre capitale. Il est impossible que lui, le protecteur de la Foi, après avoir gouverné pendant 22 ans, n'eût jamais entendu parler d'un homme aussi extraordinaire que Tishya Maudgaliputra, qui est, par dessus le marché, présenté comme le supérieur et le maître de Mahendra, le fils du roi [2]. Il est impossible que tant de milliers de loups se soient introduits dans le bercail orthodoxe, sans être découverts et expulsés quelque temps après; même si les fils de Çâkya étaient un contre mille, ils n'avaient qu'à mettre le roi au courant de la situation, et Açoka, ou tout autre roi indien à sa place, eût fait mettre les intrus à la porte. Il est à peu près impossible que les neuf dixièmes du monde bouddhique ignoraient l'exis-

1. On ne dit pas d'où sortaient subitement ces 60,000 fils de Çâkya, qui restèrent après un premier triage préliminaire entre les vrais et les faux frères.

2. *Dîpav.* 7, 26 ; *Mahâv.* 40.

tence d'un personnage tel que Tishya Maudgaliputra, et, autant que nous sachions, l'aient toujours ignorée. On s'explique, en outre, difficilement, comment l'immense majorité des Bouddhistes eussent passé sous silence le Concile de Paṭaliputra, s'ils en avaient, à quelque degré, admis l'autorité, comme ils admettaient celle des deux premiers Conciles.

Tout cela, pour ne pas parler du caractère incohérent, absurde et puéril du récit en lui-même, fortifie la première impression qu'on reçoit en lisant le récit de la prédiction relative à la descente de Tishya Maudgaliputra. Pour le dire en un mot : * la plupart des détails qu'on nous donne, rela- 283
tivement au concile de Pâṭaliputra, sont des fables dogmatiques. Cependant, le récit doit contenir un fond de vérité : en effet, les preuves qui indiquent qu'il a été rédigé avec un but précis, ne manquent pas. Quelle a été au juste l'intention qui a amené cette déformation des événements réels, c'est ce que nous ne pouvons que deviner.

La théorie ecclésiastique nous apprend, que, dans le premier Concile, on a établi le texte canonique du Vinaya et des Suttas. Les dogmes qui font partie de l'Abhidharma étaient contenus dans les Suttas. Le deuxième synode, purement conservateur, n'amena aucun changement. C'est lors du troisième Concile qu'on voit paraître subitement un « traité spécial », sur des questions du domaine de l'Abhidharma. Ce livre, qui, ne fût-ce que pour sa forme, ne peut être rangé parmi les Suttas, vient tomber, pour ainsi dire, du ciel ainsi que Tishya Maudgaliputra lui-même, le docteur qui « révéla » ou « publia » [1] le traité Kathâ-vatthu. Entre les traités de l'Abhidharma et Tishya-Maudgaliputra, il existe un lien intime, on peut dire nécessaire. Car Tishya, ou Upatishya, est un des noms de Çâriputra [2], renommé comme le

1. *Dîpav.* 7, 41.

2. Tishya, comme synonyme de Çâriputra, se trouve dans le *Lotus*, p. 58, où Burnouf a traduit le mot par « bienheureux ».

modèle des Abhidharmistes et reconnu comme tel par les religieux, qui, entres autres preuves de vénération, avaient bâti à Mathurâ une tour à reliques en son honneur [3]. D'autre part, Mudgalaputra, ou, comme on l'appelle le plus souvent, Maudgalyâyana [4] est bien connu comme un grand contemplatif, exemple lumineux pour tous ceux qui approfondissent le Dhyâna. Il se distinguait en outre, de même
284 que Çâriputra, * par la facilité avec laquelle il pouvait faire des miracles. D'après l'usage indien, c'est à Tishya, autrement dit Çâriputra [1], et à Mudgalaputra, qu'on fait remonter quelques-uns des sept traités sur l'Abhidharma, qui sont communs aux Septentrionaux et aux Méridionaux [2]. Le grand Tishya Maudgaliputra, dont l'existence ne fut révélée à Açoka que 22 ans après le commencement de son règne, n'est qu'un mannequin dogmatique, composé ingénieusement de deux moitiés, dont l'une est Tishya (Çâriputra), et l'autre, Mudgalaputra. Il répond à ces deux personnages, aussi bien en « révélant » ou « proclamant » [3] un traité sur l'Abhidharma, qu'en faisant des miracles avec la plus grande facilité, sans aucune préparation, ainsi qu'Açoka en fut témoin.

En résumé, la fable d'un Concile général sous Tishya Maudgaliputra est destinée à commémorer l'apparition du premier livre consacré exclusivement à l'Abhidharma, livre qu'on attribuait, afin d'en rehausser l'autorité, à deux précurseurs

3. Fa Hian. *Travels*, 57, *Voy. des Pèl. B.* II, 209.

4. Il s'appelle Mudgalaputra, entre autres, *Voy. des Pèl. B.* II, 208, 217, 284; comp. I, 103. La forme Maudgaliputra (Moggaliputra) revient au même.

1. *Culla-V.*, 7, 4; *Sutta-V.*, I, 311.

2. Nous reviendrons plus tard sur les titres de ces ouvrages, en traitant du canon; Vassilief, *B.* 107; Burnouf, *Introd.* 448; c'est ainsi que le livre Dharmaskhandha (pâli : Dhamma-saṅgaṇi), a été proclamé, ou révélé, par Maudgalyâyana, ou par Çâriputra; le Prajñapti-çâstra (pâli : Puggala-paññatti) par Maudgalyâyana. On peut voir dans Târanâtha, 56, que les plus orthodoxes d'entre les Bouddhistes niaient que les sept Abhidharmas fussent l'œuvre de Buddha; l'école des Sautrântikas niait même que ces sept traités remontassent à Çâriputra ou à quelque autre auteur traditionnel.

3. *Dîpav.* 7, 56.

connus et inséparables parmi les disciples du Seigneur. Il n'est nullement impossible que l'ouvrage ait été publié en effet du temps d'Açoka. En cela nous croyons que le récit est véridique.

Si la solution proposée de l'énigme est juste, elle ne répond cependant pas encore à la question : pourquoi c'est l'Église singhalaise seulement, ou plutôt une secte de cette Église, celle du Mahâvihâra, qui a cru nécessaire d'imaginer (ou de conserver soigneusement) cette fable. * Quel intérêt dogmatique les 285
moines du Mahâvihâra ou du Grand Monastère, et peut-être aussi les autres sectes singhalaises [1], pouvaient-elles avoir à représenter une assemblée de sectaires comme un Concile général? Il est difficile de résoudre ce problème, à l'heure actuelle, vu notre connaissance fort imparfaite des dogmes particuliers des différentes sectes. Une chose, cependant, est certaine : lors du triage des moines orthodoxes et hétérodoxes, immédiatement avant le Concile de Pâṭaliputra [2], triage qui reposait uniquement sur la profession d'un point du dogme purement métaphysique et où le Vinaya n'était pour rien, on met expressément en avant que le Buddha était un partisan de la doctrine du Vibhajya [3] (*vibhajyavâda*). Le moyen de savoir rapidement et sûrement si quelqu'un est orthodoxe, est de s'assurer s'il est Vibhajyavâdin, ou non. Or, les Vibhajyavâdins forment une subdivision du Sthavira-vâda, la doctrine des Vieux-Croyants [4]. Il semble d'abord singulier que

1. Nous disons ceci parce que nous ne savons à peu près rien des dogmes et du canon des autres sectes de l'île.

2. *Sutta-V.* I, p. 312.

3. On ignore en quoi consistait cette doctrine.

4. Târanâtha, 270 ss. D'après les Mahâsâṅghikas (hétérodoxes), les Vibhajyavâdins sont une des trois grandes divisions de l'Église, et ils en font dériver, entre autres, les Mahîçâsakas : d'autres placent les deux sectes sur la même ligne. Fa Hian (*Travels*, 165) trouva à Ceylan des Mahîçâsakas ; il ne ressort pas clairement de ses paroles si c'étaient les moines d'Abhayagiri ou bien ceux du Grand Monastère qui appartenaient à cette secte. On trouvera d'autres détails sur cette secte ainsi que sur les autres, dans l'appendice.

le nom des Vibhajyavâdins, dont nul ne met en doute l'orthodoxie, ne se trouve pas dans les listes singhalaises connues[5]; en revanche, les moines ne cessent de se glorifier eux-mêmes, ainsi que les religieuses, parce qu'ils sont de si bons Vibhajyavâdins[6]. On reçoit l'impression que, tout en étant fiers de leur doctrine du Vibhajya, considérée comme le comble de l'orthodoxie, ils n'aient pas voulu qu'on considérât Vibhajya-
286 vâdin comme un nom de secte; * ils tenaient avant tout au titre de Vieux Croyants, partisans de la doctrine des Sthaviras, qui ne connaissent ni changement, ni même l'ombre d'une modification. Plus on est fier d'une prérogative, moins on est sûr de la voir reconnaître par d'autres. Les religieux de Ceylan (ou, plus spécialement, ceux du Grand Monastère), devaient prouver deux choses, s'ils voulaient maintenir leurs prétentions à une pureté extraordinaire de doctrine, à l'encontre d'autres sectes, non moins orthodoxes. Ils devaient d'abord démontrer que la doctrine du Vibhajya, leur doctrine à eux, était l'expression la plus pure de l'orthodoxie, dans le domaine de la métaphysique; cette théorie devait donc être représentée comme une pierre de touche. En outre, on devait pouvoir nommer un Concile, qui, justement en se servant de cette pierre de touche, avait éliminé les éléments hétérodoxes et rétabli l'ancienne doctrine dans toute sa pureté. Si un Concile, — obligé, par sa nature même, de maintenir et, au besoin de restaurer, la doctrine non falsifiée, originale — si un Concile avait reconnu la doctrine du Vibhajya comme la seule vraie, il allait de soi que cette doctrine remontait au temps du Buddha, et descendait de lui, fût-ce par des intermédiaires. C'est ainsi que naquit le troisième et dernier Concile général, Concile imaginaire, sous la présidence de

5. Entre autres *Dipâv.* 5, 45-50, où les Kâçyapikas sont nommés deux fois de suite, comme deux sectes différentes, ce qui est absurde : il semble qu'on ait passé expressément un nom sous silence, et mis deux fois celui des Kâçyapikas, afin d'obtenir le total de sectes requis.

6. *Dipav.* 18, 1; 41, 44.

Tishya Maudgaliputra, personnage non moins imaginaire.

C'est au même personnage que les Singhalais attribuent le projet d'envoyer des apôtres dans les pays voisins, afin d'y prêcher la Foi [1]. Il semble bien un peu étrange que ce chef des croyants, descendu des régions célestes, n'ait eu cette idée excellente que lorsqu'il était déjà âgé de 70 ans; encore plus étrange, que l'Ordre existât déjà depuis 280 ans, d'après la chronologie singhalaise, sans que personne eût eu l'idée de répandre la doctrine du Salut en dehors des limites du Madhyadeça et du Magadha. Mais ce qui est bien plus extraordinaire, c'est que les Bouddhistes qui ont réellement accompli l'œuvre de conversion, ne savent rien d'une mission des apôtres à cette époque, et ne savent rien non plus de Tishya Maudgaliputra * qui aurait envoyé ces apôtres, ni du 287
Concile qui fut le point de départ de la propagande de la Foi parmi les païens [1]. Tout cela est bien fait pour nous disposer à la méfiance, une méfiance qui ne disparaîtrait que dans le cas où il serait prouvé que les actes de ces apôtres portent l'empreinte de la vérité historique.

On peut admettre, en général, que les détails qu'on nous donne sur l'organisation de chaque mission sont pris dans la réalité. Chaque apôtre, est-il dit, était assisté de quatre auxiliaires, puisqu'il fallait cinq personnes pour accomplir légalement la cérémonie de la consécration. Cependant, nous voyons immédiatement que ce n'était pas une règle absolue, puisque Madhyântika, l'apôtre du Gândhâra et du Kashmir, accomplit à lui seul toutes les conversions et tous les miracles dans les contrées qui lui étaient assignées.

Les noms inoubliables des apôtres — noms qui cependant,

1. *Dîpav.* chap. 8. *Sutta-V.* I, 314.

1. D'après ces Bouddhistes, des apôtres partirent vers les 16 régions de l'horizon, immédiatement après la disparition de Kâçyapa. Cette façon de se représenter les choses est purement mythique, et par conséquent poétiquement vraie; au contraire, la pseudo-histoire fausse à la fois l'histoire et la mythologie. — *Lebensb.* 308, 321.

à quelques exceptions près, sont tombés en oubli chez les neuf dixièmes des Bouddhistes, ou n'y ont jamais été connus — sont Madhyântika, Mahâdeva, Rakshita, Dharmarakshita le Grec, Dharmarakshita le Grand, Rakshita le Grand, Madhyama, Sona et Uttara, et enfin Mahendra.

Les exploits glorieux de Madhyântika qui, malgré grêle et coups de vent, resta immobile à son poste, exploits non moins célèbres chez les Septentrionaux que chez les Méridionaux, ont déjà été rapportés avec le détail nécessaire, de sorte que chaque lecteur aura pu apprécier le caractère mythologique de ces hauts faits, absolument purs de tout mélange historique.

Le second apôtre, Mahâdeva, fut envoyé dans le pays de Maisore, dans le Dekkhan. A la suite d'une seule récitation du Devadûta-Sutta, qui dépeint les terreurs de l'Enfer, il
288 convertit le nombre respectable de 40,000 créatures * pour lesquelles la lumière de la Loi se leva. D'autres créatures, en nombre égal, embrassèrent la vie religieuse.

Des conversions non moins merveilleuses furent accomplies par le troisième missionnaire, Rakshita, qui avait pour champ d'action le pays de Vanavâsî, au Nord-Ouest du Maisore. Elevé dans l'air à la façon d'un météore, il prêcha avec un tel succès que 60,000 de ses auditeurs parcoururent le Dharma; 37,000 embrassèrent l'état monastique, et 500 couvents ou édifices religieux furent fondés.

Le P. Dharmarakshita, qui était Grec, prêcha la Foi sur les frontières occidentales, lui aussi avec un complet succès. Il rafraîchit 37,000 créatures avec le nectar de la Loi, pendant que mille hommes de sang royal et plus de 6,000 femmes entrèrent dans l'Ordre [1].

1. C'est ce que dit Buddhaghosha, qui aura consulté certainement des sources inconnues, car la poésie mnémonique qu'il cite ne parle que de « beaucoup de gens » et le Dîpavaṁsa ne donne pas non plus de nombres exacts. Dans la suite, les chiffres de Buddhaghosha ne seront plus cités toutes les fois qu'ils manqueront dans les autres versions.

Le vénérable Dharmarakshita le Grand remplit sa tâche d'apôtre dans le pays des Mahrattes, situé au nord du pays de Vanavâsî. Il convertit beaucoup de monde en racontant une fable.

Le thaumaturge, Rakshita le Grand, se rendit comme missionnaire dans le royaume des Grecs (en Afghanistan et en Bactriane) et y fit de nombreuses conversions en récitant un certain Sutta.

Madhyama, dont le nom est rattaché à celui de quatre autres soi-disant compagnons [2], convertit dans les Monts Neigeux une foule de lutins*, en tout, cinq royaumes ; il n'est 289
pas question d'hommes, et c'eût été imprudent d'en parler ; car tout le monde savait, dans l'Inde, que c'est dans ces régions qu'on trouve les royaumes des Lutins, Elfes, Génies, Esprits des Eaux, etc.

Le couple Sona (ou Sonaka) et Uttara se rendit dans la région de Suvarṇabhûmi [1], où, grâce à son pouvoir magique, il détruisit les démons. Buddhaghosha veut que Sona-Uttara — personnage en quelque sorte dédoublé, il en parle souvent au singulier [2] — ait chassé une géante, qui s'élevait

2. Ces noms sont donnés sous des formes très diverses : Mûlakadeva ou Alakadeva, Kassapagotra (de la lignée de Kaçyapa), Dundubhisvara, Durabhisara etc., Sahadeva. Dans une partie de ces noms, on peut encore reconnaître des noms de peuples et des personnifications de la région du Nord : Alakadeva, le dieu d'Alakâ, est Kubera, le chef de la région du Nord ; Kaçyapa est le créateur et le patriarche du Kashmir, et Kassapagotra correspond donc à peu près à « homme du Kashmir » ; Durabhisara etc. semble une corruption de Dârvâbhisâra, une région bien connue qui fait partie du Kashmir ; la vraie leçon est probablement Dundubhissara, Dundubhîçvara, le Buddha de la région du Nord, nom dont Dundubhissara est une variante. Le premier nom signifie « seigneur du tambour » : l'autre « celui qui a le son d'un tambour » — le vent orageux du Nord. Le lien entre Madhyama et le Kashmir est déjà indiqué par le nom, qui n'est évidemment qu'une variante de Madhyântika.

1. C'est-à-dire le Pays de l'or, *el Dorado*, placé d'ordinaire dans le Nord-Est, plus tard identifié avec l'Indo-Chine, Malacca, etc.

2. Qu'on regarde Sona-et-Uttara comme deux personnages ou comme un seul, cela ne fait pas de différence, le nombre total des missions est toujours 9. Les Indiens divisent la terre en 9 parties, les 8 régions et le centre ; chaque partie est soumise à trois constellations.

de l'Océan et dévorait les enfants [3]. Il est amusant de voir que l'auteur de la chronique plus récente oublie complètement plus tard, en décrivant le Grand Stûpa, construit sous Dushṭa-Gâmani, que Sonottara avait été un apôtre sous Açoka et le mentionne comme un Ancien, âgé de seize ans [4].

Quant à Mahendra, c'est à lui qu'était réservée la tâche d'introduire la vraie Foi à Ceylan. La conversion de cette île est trop importante pour être racontée en quelques mots, et nous en renvoyons à plus tard le récit détaillé.

A l'exception peut-être de l'histoire de cette mission à Ceylan, tous les récits relatifs à des conversions faites par des Sthaviras légendaires, sont évidemment des contes, et il est difficile de se représenter des faits historiques, qui auraient pu donner naissance à de pareils récits. Ils n'ont rien de commun avec l'histoire réelle, sauf en ceci que ce fut un état de choses réel, postérieur de quelques siècles aux événements supposés, qui donna occasion à l'invention de
290 pareilles historiettes. C'est un fait historique * que le Bouddhisme a fleuri, pendant un laps de temps plus ou moins long, dans toutes les régions, dans tous les pays que nous venons d'énumérer [1]. Il est possible qu'on ait placé toutes

3. L'Hécate indienne, Durgâ, est la forme féminine du dieu du Temps, Çiva, qui demeure dans le Nord-Est.

4. *Mahâv.* 185; du reste, excellent messager de la lumière, Sonottara, pendant les 150 ans qui s'étaient écoulés entre sa mission comme apôtre et son activité sous Gâmani, avait eu tout le temps de se rajeunir plus d'une fois, de même que les hérésiarques ; comp. plus haut, p. 247. — *Dipav.* XIX, 6, ne mentionne qu'Uttara, et en même temps Dharmarakshita. Ce qui est encore plus remarquable, c'est qu'à cette occasion, le Buddha, le Dharma et le Saṅgha furent présents en personne.

1. La même idée se trouve au fond du récit pseudo-historique, d'après lequel Tishya Maudgaliputra prévit dans son esprit « dans quels pays la doctrine s'établirait à l'avenir ». Des Sages comme les moines bouddhiques, qui devaient justifier leur renom d'omniscience, et qui se vantaient de tout savoir sans avoir jamais rien appris, comme nous l'avons vu, entre autres, dans le cas de Siggava, pouvaient difficilement avouer qu'ils ne savaient à peu près rien de la façon dont la Foi s'était propagée aux temps anciens.

les conversions du temps d'Açoka, parce qu'on avait encore quelque souvenir des missions que ce roi avait envoyées dans les pays étrangers.

Les matériaux mythiques dont on disposait n'étaient pas bien nombreux. Afin d'introduire quelque variété et quelque contraste dans le tableau, on se servit du moyen ordinaire : d'une seule figure on en fit deux, ou plus. C'est ainsi qu'on obtint Madhyântika et Madhyama, de même qu'on avait à la fois un Meru et un Sumeru, une Mâyâ et une Mahâ-Mâyâ, un Îçvara et un Maheçvara, un Pushya et un Tishya. Le seul Rakshita donne quatre variations, Dharma-rakshita, etc. C'est faire beaucoup avec peu de chose, quoiqu'en fin de compte le résultat ne soit pas encore bien fameux.

Parmi les personnages illustres mentionnés dans ce court récit des missions à l'étranger, les seuls connus aux Bouddhistes septentrionaux, en dehors de Madhyântika, sont Mahâdeva et Uttara. Le rôle que saint Mahâdeva joue dans la tradition septentrionale [2], n'est pas précisément celui d'un apôtre de la vraie religion. Il était, par son origine, le fils d'un marchand originaire de Maruṭa (Maruṇḍa) ; dans sa jeunesse, il avait tué son père, sa mère et un saint [3] ; ensuite, pris de remords, il s'était enfui au Kashmir. Dans ce pays, où nul ne connaissait ses antécédents, il fut sans peine admis dans la congrégation des fils de Çâkya, et comme il était doué d'une grande intelligence, il devint, en peu de temps, versé dans les trois Piṭakas * et un virtuose de la Con- 291
templation [1]. Le Diable bénit son œuvre, son nom devint célèbre partout, chacun le prit pour un saint, et le nombre

2. Táran. 51, 293; Vassilief, *B.* 38.

3. Maheçvara, c'est-à-dire Çiva, considéré comme le Temps, met fin à ce qu'il y a de plus ancien et de plus respectable.

1. Çiva est célèbre comme, « seigneur de la science » (*vidyeça*, etc.), comme maître du Yoga, et comme connaisseur des trois Vidyás ou Vedas (autrement dit, les trois Piṭakas).

de ses admirateurs augmenta tous les jours [2]. Un jour qu'il se trouva, avec un grand nombre de moines, à Mathurâ, ou, suivant d'autres, à Pâṭaliputra, et que ce fut son tour, lors de la célébration de l'Uposatha, de réciter le Prâtimoksha, il ajouta, la récitation finie, un verset de sa propre fabrication : « Les Dieux eux-mêmes sont sujets à l'ignorance; les voies qui mènent au but final dépendent de la parole, et les Arhats ne peuvent échapper au doute. »

Les moines plus âgés s'élevèrent avec force contre ces thèses dangereuses, et ils déclarèrent ouvertement qu'elles étaient contraires à la parole du Seigneur. Les frères plus jeunes, au contraire, prirent parti pour Mahâdeva, ce qui amena de grandes disputes. Le docteur sceptique poursuivit cependant sa critique destructive, en donnant de fausses explications des textes sacrés. Après sa mort, le moine Bhadra, qui passait généralement pour une incarnation du Diable, se chargea, véritable Méphistophélès et digne représentant de « l'Esprit qui nie, » de découvrir toutes sortes de contradictions et de points douteux dans l'Ecriture. En même temps, il publia cinq points, qui, d'après lui, remontaient au Buddha : 1. réponse ; 2. ignorance ; 3. doute ; 4. recherche ; 5. rétablissement de l'Etre. En conséquence, on vit naître une foule d'opinions diverses, et la discorde augmenta de plus en plus. Les efforts mis en œuvre par des hommes saints et érudits, pour mettre fin à ces disputes, échouèrent, parce qu'un grand nombre des moines subissaient l'influence du Diable. Ce ne fut qu'après la mort de Mahâdeva et de Bhadra qu'on reconnut la véritable nature de ces deux hérétiques.

292 * Bien que la légende que nous venons de résumer soit loin d'être claire, il est cependant connu d'ailleurs que Mahâdeva et Bhadra sont des noms de Çiva, qui, dans sa qualité de

2. Historique : dans le Kashmir, le culte de Çiva a fait grand tort au Bouddhisme.

dieu du Temps, peut être appelé le Génie de la destruction.

Une autre « tradition » rend Mahâdeva responsable du premier schisme, qui amena la séparation des moines de la Grande Assemblée d'avec les Sthaviras [1]. D'autres versions ne donnent pas son nom ; on y lit seulement ce qui suit : Ce fut cent ans après que le Seigneur eût atteint le Nirvâṇa définitif, et que le soleil lumineux se fût couché ; peu de temps après, il y eut un schisme dans la Congrégation, dans le royaume de Pâṭaliputra, sous le règne d'Açoka [2]. Les points sur lesquels roulait la dispute étaient : 1. occasion d'autres [3] ; 2. ignorance ; 3. doute ; 4. répétition de la recherche ; 5. origine de la Voie (cherchée) dans la parole.

Il y a un lien indiscutable entre ces cinq points ou articles et ceux que nous avons mentionnés plus haut. On peut également les rapprocher des cinq subdivisions d'un Adhikaraṇa, c'est-à-dire question, point en discussion, comme on les emploie dans la scolastique de la Mîmâṁsâ : 1. le sujet ; 2. le doute (l'objection) ; 3. le lien (entre le sujet et les données dont on dispose) ; 4. réfutation du doute ; 5. jugement final [4]. Nous retrouvons ces cinq subdivisions dans la dialectique indienne sous la forme modifiée que voici : 1. thèse ; 2. base de la thèse ; 3. exemple (cas analogue) ; 4. application de l'exemple au point en discussion ;

1. La tradition suivie par Târanâtha dit la même chose, sous une autre forme. Mahâdeva, d'après Târanatha, aurait vécu du temps du second Kâçyapa. Ce dernier personnage doit avoir été créé exprès pour servir de pendant à Mahâdeva, parce qu'il était généralement admis que Mahâdeva el Kâçyapa étaient inséparables, et qu'il existait cependant d'autres versions qui plaçaient le premier après Açoka.

2. Vassilief, *B.* 58 ; comp. 224.

3. C'est sans doute une mauvaise traduction de quelque mot sanscrit qui signifiait « ouverture, introduction, » ou encore d'*upadeça,* « proposition » (par ex. d'un problème d'arithmétique), et aussi : « leçon donnée à apprendre ».

4. Cette méthode est une application de la procédure, dont les subdivisions correspondantes sont : le fait ; la plainte du demandeur ; témoignages et preuves de fait ; défense de l'accusé ; sentence.

5. conclusion, consistant formellement dans la répétition de la thèse.

293 *Une des thèses de Mahâdeva, celle qui dit : « les voies qui mènent au but final dépendent de la parole », ne peut manquer de nous rappeler que Çiva, en sa qualité d'éther, est, entres autres, l'élément de la parole (et du son). Il est aussi le père de la l'étymologie, de la grammaire [1]. En effet, les disputes savantes causées par les théories de Mahâdeva se rapportent plutôt aux subtilités techniques de la grammaire et de l'étymologie, qu'à la religion. Târanâtha dit [2] :

« A la suite des nombreuses opinions particulières, on vit se former différentes méthodes d'étymologie, et, à la suite de nombreuses objections et de malentendus, la discorde ne fit qu'augmenter. Ceux qui enseignaient les Sûtras dans les langues des différents pays, introduisirent, en modifiant quelque peu l'alphabet et l'ordre des mots, plusieurs syllabes longues et brèves, placées au début des mots. »

Quand on considère la diversité de la nature de Çiva, on ne s'étonne pas que le Mahâdeva des Méridionaux joue un rôle tout différent de celui d'hérésiarque.

Saint Uttara, tel qu'il est connu des Septentrionaux, au premier abord, n'a, lui aussi, pas grand chose de commun, ni avec Sona-et-Uttara, ni avec Uttara, l'élève de Revata. On le considère comme le successeur du Seigneur, antérieurement à Kâçyapa [3]. Ceci est indiqué par le nom lui-même, car *uttara* signifie, entre autres, le « suivant ». Il figure aussi, à côté de Kâçyapa et de Revata, parmi les grands Arhats, mêlés dans la lutte relative aux cinq articles. Mais ce

1. Etude très importante aux yeux des grammairiens scolastiques de l'Inde. Dès l'époque de Patañjali (ou déjà antérieurement), on a soutenu dans l'Inde l'absurdité que la grammaire « est nécessaire pour arriver à la béatitude céleste ; la parole est Mahâdeva (un grand Dieu) » dit le Sage que nous venons de nommer.

2. Passage cité.

3. Târanâtha, 3, 18, 291, 299.

qui est le plus important, c'est qu'Uttara, ou Dharma-Uttara, est l'ancêtre spirituel de la secte des Tâmraçâṭîyas (Robes rouges) et Saṅkrântikas [4] *. Saint Uttara vivait à l'Orient, 294
où il reçut l'hospitalité du roi Mahendra [1]; on prétend même que ce prince bâtit pour lui le couvent de la Patte-du-Coq (Kukkuṭapâda) [2].

L'examen comparé des légendes ecclésiastiques, nous a conduit à un résultat à bien des égards négatif. Néanmoins, bien que ne pouvant être utilisées directement comme sources historiques, ces légendes sont importantes, comme produits de la vie spirituelle des fils de Çâkya à une époque où ils étaient déjà solidement établis au dehors aussi bien qu'à l'intérieur de l'Inde. La plupart de ces récits ne sont pas tant des descriptions d'événements, que des explications après coup d'un état de choses déjà existant; explications qui sont présentées, non sous forme d'hypothèses plus ou moins ingénieuses, mais sous celle de récits, dont les principaux éléments consistent en mythes anciens, en contes populaires plus modernes et en allégories inventées de propos délibéré.

L'idée qu'il y a trois Conciles, et trois Conciles seulement, a été suggérée, selon nous, par les fêtes qui ouvrent les trois saisons liturgiques de l'année (saisons devenues trois siècles dans la chronologie des Bouddhistes). A ces moments, le passé est séparé de l'avenir; il y a une rupture [3] — un déchirement, un schisme dans le Saṅgha, dit la langue ecclésiastique des Bouddhistes. Mais la rupture, une fois faite, est aussitôt réparée. De là le fait que Kâçyapa et les siens devaient réparer * ce qui était cassé et disloqué. — C'est ainsi que 295

4. Vassilief, *B.* 41, 42, 113, 118, 150, 232.

1. Indra est le Prince de l'Orient.

2. Aucune source historique ne fait mention d'un roi terrestre Mahendra, régnant à Pâṭaliputra, ville près de laquelle était situé ce couvent.

3. Cette idée est exprimée avec une clarté parfaite dans *Çatapatha-Brâhmaṇa* 1, 6, 3, 36.

s'explique le fait que, quel qu'ait été le nombre réel de synodes, tenus par les frères ou des groupes d'entre eux, pour fixer le canon, une théorie inflexible a prescrit un nombre total de trois synodes seulement, pendant toute l'histoire ecclésiastique. On s'explique aussi, de cette manière, pourquoi le troisième Concile officiel des orthodoxes septentrionaux eut lieu plusieurs siècles après le Concile que les Singhalais, tout aussi fiers de leur orthodoxie, présentent de leur côté comme le dernier faisant autorité.

296 *6. — Règne d'Açoka. — Légendes au sujet de sa jeunesse et de sa conversion. — Ses édits. — Récits romanesques sur les dernières années de sa vie.

Açoka, ou, comme il s'appelle dans ses édits : Piyadassi (sanscrit : Priyadarçin) ou bien Devânâmpriya [1] Piyadassi, ou encore Devânâmpriya tout court, occupe une place unique dans l'histoire ecclésiastique, tant parce qu'il est célèbre, chez les Bouddhistes de tout pays, comme le plus grand bienfaiteur de leur religion, que parce qu'il nous a laissé, dans ses édits, des documents d'une authenticité indiscutable, qui sont d'une inappréciable valeur pour la science des antiquités indiennes.

Les écrits que le « pieux » roi fit graver dans le roc ou sur des colonnes de pierre, en divers endroits de son vaste empire, contiennent en grande partie une énumération de ses grandes et bonnes actions, de ses efforts pour travailler

1. Ce mot, titre honorifique pris par plusieurs rois, et qu'on peut assez bien comparer à « Sa Majesté Très Chrétienne » et autres titres analogues, peut être traduit par « le Pieux, le Dévot » ; plus tard il a pris le sens de « bête » (comp. la nuance quelque peu méprisante qui s'attache parfois en français au mot « dévot »). La traduction littérale en grec : θεοῖς φίλος « cher aux dieux », est appliquée dans un écrivain grec aux brahmanes : τὸ βραχμανῶν φῦλον ἀνδρῶν φιλοσόφων καὶ θεοῖς φίλων ; comp. Colebrooke, *On the sect of Jains*. Chez les Jainas, le mot est très usité dans un sens qui diffère peu ou point du sanscrit *bhadra*.

au salut temporel et éternel de ses sujets, de ses mesures en vue de leur bonheur corporel et spirituel ; le tout entremêlé d'exhortations aux membres des différentes sectes, leur recommandant une vie vertueuse et la tolérance mutuelle.

Bien que ces édits soient d'une valeur inappréciable pour l'étude de l'antiquité indienne, et extrêmement importants en tant que témoignages irrécusables, constatant l'existence de certaines idées et de certaines tendances dans certaines régions de la société indienne au troisième siècle avant notre ère, ils nous donnent peu ou point de renseignements sur l'histoire du temps. Aucune mention n'y est faite d'événements politiques [2], * le sermonnaire royal garde un profond 297
silence sur sa propre vie ; et sans la lumière que nous donnent les Purâṇas et les chroniques, nous ne saurions même pas les noms du père et du grand-père du roi ; bien plus, nous ne saurions même pas que son propre nom était Açoka. Si nous voulons retrouver les principaux faits de son règne et les principaux traits de son caractère, nous serons, par conséquent, obligés de puiser à des sources, ou peu abondantes, ou manifestement troubles. Un récit qui s'appuie sur de pareilles données a droit à l'indulgence ; dans l'hypothèse la plus favorable, il ne peut être qu'approximativement exact.

Açoka était fils de Bindusâra et petit fils de Candragupta, le fondateur de la dynastie des Mauryas. Au moment de la mort de son père il était gouverneur d'Ujjain. C'est ce que disent les chroniques singhalaises, et ce n'est nullement improbable [1]. Quelques années auparavant, s'arrêtant dans un de ses voyages à Vedisa [2], il y avait eu une amourette avec

2. A l'exception de la conquête du Kaliṅga, et ce fait même n'est indiqué que pour servir de texte à un sermon.

1. Ce qui est sûr, c'est qu'Açoka nomme plus tard, dans quelques-uns de ses édits, Ujjain et Takshaçilâ comme chefs-lieux de gouvernements, et mentionne particulièrement la dernière ville comme siège du prince héritier.

2. Aujourd'hui Bhilsa, près de Sanchi, endroit célèbre par les restes d'architecture bouddhique qu'on y trouve ; *Mahâvaṁsa* 83 donne à la ville le nom de Cetiya-giri, c'est-à-dire, Mont-du-Caitya.

la fille d'un riche marchand : de cette liaison naquirent un fils, Mahendra, et une fille, Saṅghamitrâ [3].

Ce qui semble beaucoup moins croyable, c'est qu'Açoka, pour se rendre maître du trône, aurait fait mettre à mort 99 de ses frères sur 100 ; il n'aurait épargné que Tishya, né du même lit que lui — personnage que nous avons déjà rencontré lors de la révolte des moines à Pâṭaliputra. Il aurait commencé par se débarrasser de Sumanas, le fils aîné de Bindusâra, et aurait assassiné ensuite, l'un après l'autre, les 98 autres frères. La chronique la plus ancienne raconte que
298 les assassinats * eurent lieu dans la quatrième année, c'est-à-dire, d'après le système singhalais, dans l'année qui suivit la conversion ; mais la même chronique dit ailleurs qu'ils eurent lieu avant le couronnement [1]. Une autre source dit qu'Açoka « gouverna pendant quatre ans », occupé à les assassiner (les 99 frères) » [2].

On dit que le fratricide régna quatre ans, avant d'être solennellement couronné. Cependant, une des chroniques se contredit sur ce point ; elle dit [3] : « Le père (d'Açoka) nourrit 60 mille brahmanes ; lui-même aussi les nourrit pendant trois ans ». Comme, d'après les Singhalais eux-mêmes, le roi se serait converti trois ans après son couronnement [4], il s'ensuivrait que le commencement du règne et le couronnement coïncideraient.

La confusion des sources singhalaises est telle, qu'on se demande s'il faut l'attribuer à l'extraordinaire bêtise des écrivains eux-mêmes, ou bien au fait que ceux-ci supposaient

3. *Dipâv.* 6, 16. *Mahâv.* passage cité. Le nom Saṅghamitrâ a un caractère particulièrement bouddhique. Comme Açoka ne fut converti que bien plus tard, il faut supposer que la mère vénérait les Trois Joyaux. Ceci s'accorderait avec ce que dit le *Mahâv.* (passage cité), qu'elle avait fait bâtir un Vihâra à Cetiyagiri.

1. *Dipav.* 1, 31 ; 6, 22.
2. *Sutta-V.* I, p. 301.
3. *Mahâv.* 25.
4. *Sutta-V.* I, p. 300.

une bêtise toute pareille chez leurs lecteurs. Toutes ces sources contiennent une description des privilèges extraordinaires dont jouissait Açoka, en vertu de son couronnement et déjà avant sa conversion. Son autorité s'étendait à un Yojana au-dessous de la surface du sol, et à une égale distance au-dessus de la surface, dans l'air. Tous les jours, les dieux lui apportaient des cruches d'eau, puisée dans le lac Anavatapta, dans les Monts Neigeux; puis des brosses à dents parfumées, faites des branches de l'arbrisseau à bétel; des myrobalans et des mangues mûres; des vêtements de couleur diverse; de la canne à sucre, des noix d'arec, etc. Les princes des Nâgas livraient des poudres et des huiles parfumées; les perroquets apportaient 9,000 [5] charges de riz, qui avait été préalablement mondé par des souris; les abeilles faisaient du miel; les ours forgeaient; des oiseaux chanteurs au doux ramage payaient leur cens au puissant empereur en chantant [6].

* On pourrait voir dans tout ceci une description allégorique 299
de la puissance d'un autocrate, à qui appartient le revenu des mines dans les entrailles de la terre, et à qui l'on apporte, de toutes les provinces de l'empire, un choix de produits : des glaces de l'Himâlaya, des fruits exquis, des mets et des tissus de différentes régions, des animaux sauvages pour les ménageries et des oiseaux pour les volières. Quel que soit le nom que méritent les auteurs de pareils récits, ce n'est certainement pas celui de simples chroniqueurs. Nous ne sommes nullement en présence d'une naïveté, quand on nous raconte qu'Açoka fit chercher Kâla (c'est-à-dire le temps), le grand prince des Serpents, dont la vie est d'un âge du monde et qui a vu les quatre Buddhas face à face, et le pria de lui montrer un spectacle, consistant dans l'apparition du « Parfaitement Sage, Buddha, metteur en mouvement de la roue de la Loi,

5. Allusion aux 9 régions de la terre.
6. *Dîpav.* 6, 2; *Sutta-V.*, passage cité.

dont le règne ne finit pas ». Le serpent satisfit à ce désir, en faisant paraître, dans un décor convenable, un magnifique Buddha, avec les 32 signes distinctifs requis. Ce fut un plaisir pour tous les yeux; c'est pourquoi, on célébra, lors de cette fantasmagorie, une fête, qui reçut le nom très caractéristique de « Fête de l'œil », et dura une semaine [1]. Dans les sources les plus anciennes, ce miracle (c'est-à-dire phénomène de la nature) se place avant la conversion du roi; chez Buddhagosha aussi, le récit précède la mention de la conversion ; dans la chronique postérieure, le morceau a été déplacé, afin que la fantasmagorie puisse avoir lieu après la conversion.

Les « traditions » septentrionales, d'ailleurs divergentes entre elles, se distinguent par une certaine couleur romanesque, qui ne contribue pas à les faire paraître plus dignes de foi, bien qu'il soit juste de reconnaître qu'elles sont
300 moins extravagantes que celles du Sud. * Nous n'en pouvons passer le contenu sous silence, ne fût-ce que pour faire connaître l'esprit de ces contes [1].

Bindusâra avait, d'une jeune fille brahmanique de Campâ (le moderne Bhagalpur), deux fils, Açoka et Vigatâçoka [2].

1. *Sutta-V.* I, pass. cité. *Dîpav.* pass. cité. *Mahâv.* 29. Il est évident, non seulement que le Buddha n'est ici autre chose que le Soleil, mais encore que l'inventeur du récit avait parfaitement conscience de cette signification, quelle qu'ait été la pensée de ceux qui le copièrent. *Dîpav.* 6, 14, il est question « d'un magnifique résultat, obtenu par une aumône (ou : des aumônes) ». Malheureusement le roi n'avait pas encore à ce moment eu occasion de faire preuve de sa générosité à l'égard des fils de Çâkya.

1. La biographie complète d'Açoka est contenue en 7 récits distincts, mais qui se font suite et dont le premier porte plus particulièrement le titre d'Açoka-Avadâna, faisant partie du Divyâvadâna; Târanâtha, 40; Burnouf, *Introd.* 358-435 ; comp. 149.

2. Burnouf traduit ce nom par : « celui dont le chagrin est éloigné ». Mais « chagrin » est *çoka* et non *açoka;* c'est là un fait auquel les explications absurdes, sérieusement proposées ou non, des commentateurs bouddhiques ne peuvent rien changer. *Vigatâçoka* peut signifier : « Açoka qui est parti, » ou, en y joignant un mot comme *kâla* (temps) : « (le temps) où Açoka était

Afin de savoir lequel de ses fils était le plus apte à hériter de l'Empire, le roi, sur le conseil d'un certain moine mendiant, Piṅgalavatsâjîva, mit les princes (dont le nombre n'est pas indiqué) à l'épreuve. Cette soi-disant épreuve, qui consistait au fond, dans l'artifice d'un devin, prédisant l'avenir d'Açoka d'après certains gestes et certaines actions, se termina à l'avantage de celui-ci. Un peu plus tard, on envoya le jeune prince avec une armée composée de quatre corps de troupes, afin de soumettre la ville de Takshaçilâ à l'autorité du roi. Bien qu'une armée composée de quatre corps de troupes consiste régulièrement en infanterie, chars de guerre, cavalerie et éléphants, cette armée soi-disant complète n'avait ni soldats, ni armes, ni chariots, à peu près rien, en un mot. Heureusement, cela ne fit pas de difficulté, Açoka, grâce à son mérite moral, pouvant exiger l'apparition d'armes et de soldats, et les Dieux lui accordant immédiatement ce qu'il exigeait. Lorsque le prince, avec cette force formidable, parut devant Takshaçilâ, les habitants se rendirent, de sorte qu'il eut le loisir de poursuivre ses conquêtes jusqu'à ce qu'il eût soumis la terre entière. Sur ces entrefaites, les habitants de Takshaçilâ se soulevèrent de nouveau. Bindusâra envoya cette fois, pour les soumettre, son fils Susîma [3], mais celui-ci, moins heureux que son frère, ne réussit pas à s'emparer de la ville *. La santé du roi commença à décliner pendant ce 301
temps, et celui-ci comprit que le moment était venu pour lui de faire des arrangements pour l'avenir. Il résolut de nommer Susîma son successeur, et de donner à Açoka le gouvernement de Takshaçilâ. Les ministres ne furent pas contents de cet arrangement, et imaginèrent une ruse. Ils teignirent Açoka de safran, et enduisirent des pots de fer d'une solution de minium — le sens de ce détail n'est pas clair —

parti ». Nous reviendrons plus tard sur le véritable caractère de cette conception allégorique.

3. Chez les Singhalais, le fils aîné s'appelle Sumanas.

puis ils dirent au roi qu'Açoka était malade. Au moment où le roi était sur le point de rendre l'âme, ils amenèrent auprès de lui le prince en habits de gala, et conseillèrent au roi de placer Açoka sur le trône, jusqu'au moment où Susîma serait revenu. Le roi se fâcha, mais le prince s'écria : « Si le trône me revient légitimement, puissent les Dieux, dans ce cas, me placer le diadème sur la tête ! » A peine avait-il prononcé ces paroles, que les Dieux accoururent et accomplirent son désir. En voyant ce miracle, Bindusâra eut un crachement de sang chaud, et rendit l'âme. A la nouvelle de ce qui s'était passé, Susîma était revenu immédiatement à Pâṭaliputra et avait essayé de s'emparer de la ville, mais il mourut misérablement dans un puits, que le rusé Râdhagupta, le ministre d'Açoka avait creusé pour le faire périr [1].

D'après une autre rédaction, très divergente, de ce roman [2], Açoka était le fils du roi Nemita et le fruit d'une liaison adultère avec la femme d'un marchand. Il avait six frères aînés, fils d'autres femmes : Lakshamaṇa, Rathika, Çaṅkhika, Dhamika, Padmaka et Anûpa. Lorsque l'éducation d'Açoka fut achevée, ses frères apprirent, par une confidence d'un
302 vieux devin brahmanique *, que le jeune prince était prédestiné à monter sur le trône. En attendant, le jeune bâtard, très doué, se rendit utile en soumettant les Nepâlais et les Khasas révoltés, en récompense de quoi il reçut de son père la ville de Pâṭaliputra. Là il vécut pendant quelques années dans le luxe, au milieu de tous les plaisirs de la jeunesse. Il arriva que le roi Camasa, du pays de Magadha, étant décédé, et aucun de ses fils ne voulant monter sur le trône, le ministre Gambhîraçîla [1] gouverna le pays pendant quelques

1. Ce Râdhagupta, dont il est dit qu'il quitta sa retraite, en apprenant qu'Açoka venait de monter sur le trône, présente une certaine ressemblance avec Vishṇugupta, autrement dit Câṇakya qui, dans d'autres légendes indiennes, figure comme conseiller de Candragupta.

2. Târanâtha, 26.

1. C'est-à-dire : « l'Impénétrable, le Rusé » ; c'est encore un doublet, semble-t-il, de Vishṇugupta.

années. Il s'éleva entre lui et le roi Nemita, un différend qui amena une guerre sur les bords du Gange, à laquelle les six fils aînés de Nemita prirent part. Sur ces entrefaites, Nemita mourut. Les deux ministres du roi tinrent la nouvelle secrète, afin de ne pas donner du courage aux gens du Magadha, et essayèrent de gouverner eux-mêmes pendant quelque temps, mais cela ne dura qu'une semaine, la nouvelle de la mort du roi ayant transpiré, et les bourgeois se refusant à obéir plus longtemps aux ordres des ministres. Juste à propos, les ministres se rappelèrent que le moment prédit par le devin était venu; ils firent par conséquent venir Açoka, et le placèrent sur le trône. Après que les six princes eurent battu les gens du Magadha, et se furent emparés des six villes [2], ils s'établirent dans ces six villes, avec leurs ministres, sans songer à marcher au Nord du Gange [3]. Après quelques années, qu'Açoka passa au milieu des plaisirs de l'amour, ce qui lui valut le nom de Kâma-Açoka (c'est-à-dire Açoka de l'amour), il se querella avec ses frères, guerroya contre eux pendant quelques années, et finit par les tuer, en même temps que leurs 500 ministres.

On s'explique difficilement, comment d'antiques traditions écrites, quelque brèves et grossières qu'on se les représente, auraient pu donner lieu à des récits aussi divergents *. Des 303
récits écrits ne peuvent se modifier ainsi que par suite de véritables falsifications. Quoi qu'il en soit, les témoignages relatifs à la jeunesse d'Açoka se contredisent entre eux et se détruisent eux-mêmes, et comme on ne peut pas rendre de pareils récits plus dignes de foi en les soumettant à des mutilations arbitraires, nous ne pouvons, sans d'autres données — qui manquent jusqu'ici — rien décider relativement aux fratricides d'Açoka. Certainement, après avoir entendu de pareils témoins à charge, tout juge acquitterait un prévenu,

2. Çrâvastî, Ayodhyâ, Bénarès, Vaiçâlî, Râjagṛha et Campâ.

3. Malheureusement, quatre de ces six villes sont justement situées au Nord du Gange.

accusé de cent [1] fratricides. Il est également évident que la « tradition » méridionale [2] est de beaucoup la plus extravagante des deux. C'est à celle-ci que nous rendons maintenant la parole.

Açoka, après avoir régné pendant quatre ans, fut couronné dans sa vingtième année pleinement accomplie [3]. Si cette expression a un sens, elle veut dire qu'il avait atteint l'âge de vingt et un ans [4]. Il est vrai que cela ne s'accorde pas avec un autre renseignement, d'après lequel, à ce moment là, il aurait déjà eu un fils, Mahendra, âgé de quatorze ans, mais cela ne fait pas de difficulté, puisque les Singhalais, comme on l'a vu plus haut, font jouer des rôles de parricides à de tout jeunes enfants, et revêtent, ce qui est tout aussi fort, un petit garçon de sept ans, de la dignité d'Arhat, ainsi que nous allons le voir. L'histoire de ce petit prodige, qui serait devenu, dans la main de quelques moines, un instrument pour la conversion d'Açoka, est un modèle du genre [5], et mérite bien d'être donné ici, dans la forme la moins surchargée.

304 * Lorsque Sumanas, le fils aîné de Bindusâra, fut tombé entre les mains impitoyables d'Açoka, Sumanâ, la femme de Sumanas, s'enfuit, dans un état de grossesse avancée, vers un village habité par des Câṇḍâlas, et y accoucha d'un fils, auquel elle donna en reconnaissance de la protection qui lui avait été accordée par le génie d'un arbre banian, le nom de Banian (Nigrodha). Lorsque le petit prince fut âgé de sept

1. Ce nombre rond est donné par le *Dîpav.* 6, 21.

2. Nous ne savons à quelle époque remonte cette soi-disant « tradition » Buddhaghosha, qui ne manque jamais l'occasion de citer d'anciennes poésies mnémoniques, n'en peut invoquer une seule pour l'histoire d'Açoka. La chronique la plus ancienne a été rédigée peu après l'an 300 de notre ère.

3. *Dîpâv.*, 6, 26.

4. Candragupta était encore très jeune lorsqu'il monta sur le trône, de sorte que, lorsqu'il mourut vingt-quatre ans plus tard, son successeur, Bindusâra, n'avait probablement atteint qu'un âge d'un peu plus de vingt ans. Il n'est nullement improbable que ce dernier, après un règne de vingt-sept ans, ait laissé un fils cadet, âgé de vingt ans.

5. *Dîpâv.*, 6, 34; *Sutta-V.*, I, p, 301; *Mâhav.*, 25.

ans, il fut reçu par un Ancien, le grand Varuṇa (l'Océan), dans la communauté (du Buddha). Or, il arriva que le petit garçon, immédiatement après qu'on lui eut rasé les cheveux, reçut la dignité d'Arhat. Le moinillon, à la fois Çrâmaṇera et Arhat, était un modèle de décorum monastique, et fit, un jour, par la dignité de son attitude, une telle impression sur Açoka, que celui-ci le fit venir et le pria de l'instruire. Banian commença en prononçant la sentence :

Le zèle conduit à l'immortalité, la négligence conduit à la mort;
Les zélés ne meurent pas; les négligents sont pareils aux morts [1].

Cette maxime produisit une si excellente impression, que le roi chercha immédiatement son salut dans les Trois Joyaux [2]. Il se fit admettre comme laïque, en même temps que ses femmes, ses enfants et ses parents, et fit célébrer une grande fête, pour marquer sa conversion à la religion du Buddha. Depuis ce moment, il prit l'habitude de régaler tous les jours 60,000 fils de Çâkya, après avoir chassé un nombre égal de moines hérétiques (brahmaniques et autres) [3]. * Ensuite il 305
fonda le couvent Jardin d'Açoka, et construisit les célèbres 84,000 Vihâras, avec les sanctuaires y attenant, distribués sur tout le territoire de l'Inde. Afin de célébrer cet heureux événement, il y eut une grande fête, qui dura une semaine, et à cette occasion l'illustre souverain eut la satisfaction, que les simples moines, au nombre de 800 millions, les moines purifiés de toute souillure, au nombre de 100,000, et les religieuses, au nombre de 96 fois cent mille, tous venus pour assister à la fête, accomplirent, pour lui faire plaisir,

1. Ces vers se trouvent *Dhammapada*, 21.

2. La conversion eut lieu, à ce qu'on dit, trois ans après le couronnement.

3. Ceci est en contradiction avec les propres paroles du roi, qui déclare, dans ses édits, jusqu'à la vingt-septième année de son couronnement, qu'il protège également toutes les sectes, et qu'il se plaît également à visiter les brahmanes et les ascètes. Si les auteurs singhalais avaient eu encore quelque souvenir de ces édits, ils se seraient peut-être abstenus d'inventer de pareils contes à dormir debout.

un miracle, consistant en ceci que tous les 84 mille Vihâras de l'Inde lui apparurent devant les yeux [1]. Pendant que le pieux monarque contemplait avec ravissement ce spectacle magnifique, dans le couvent Jardin d'Açoka, et s'écriait avec un légitime orgueil, en pensant à sa libéralité extrême envers la Congrégation : « Je suis un partenaire de la religion du Buddha », le Sthavira Maudgaliputra Tishya prit la liberté de faire remarquer que le souverain ne pourrait être qualifié pleinement de « partenaire de la religion », que s'il pouvait se résoudre à céder à l'Église son propre fils, le prince Mahendra, et sa fille, Saṅghamitrâ. Le roi satisfit volontiers à ce désir, après s'être assuré que ses deux enfants — qui par un heureux hasard, étaient présents sur les lieux — n'auraient aucune objection à entrer en religion. Le prince et la princesse, ainsi que le mari de cette dernière, le prince Agnibrahman, et le prince Tishya, frère d'Açoka, né du même lit, et qui jusque-là avait rempli la dignité de vice-roi, prononcèrent leurs vœux. Ceci arriva six ans après le couronnement d'Açoka. A cause de toutes ces preuves de dévouement à la Congrégation, le puissant souverain mérita pleinement le surnom de Dharma-Açoka.

Les Bouddhistes septentrionaux savent, eux aussi, que le roi, après sa conversion et la construction des 84 mille Stûpas, reçut le nom de Dharma-Açoka, comme propagateur et protecteur du Dharma, tandis qu'il était connu auparavant
306 comme le Cruel, Caṇḍa-Açoka [2]. * Ils aiment à s'étendre sur les atrocités dont le jeune roi se serait rendu coupable, avant d'être éclairé par la lumière de la Foi ; ils dépeignent, avec les couleurs les plus vives, l'exécution de 500 ministres, décapités un jour par le roi en personne ; celle de 500 de ses femmes, brûlées vives à une autre occasion ; enfin un atelier de tortures, arrangé par le roi sur le modèle de l'enfer de

1. *Dîpâv.*, 7, 1 ; *Sutta-V.* I, p. 303 ; *Mahâv.*, 38.
2. Burnouf, *Introd.* 375.

Yama, qu'il aurait vu lui-même dans une de ses pérégrinations lointaines [1]. Cette demeure infernale, vue du dehors, semblait délicieuse et séduisante, mais malheur à celui qui, trompé par les apparences, se laissait amener à entrer dans le perfide séjour ! Un impitoyable bourreau, le féroce Girika, s'emparait du malheureux, et le livrait aux tortures les plus épouvantables. — Un beau jour, il arriva qu'un certain Samudra (c'est-à-dire : Océan), un moine, qui parcourait le pays pour mendier des aumônes, vint à Pâṭaliputra, et vit le splendide édifice. Sans songer à mal, Samudra — qui, soit dit en passant, était un fils de marchand, né en mer, d'où son nom — entra dans la demeure infernale, d'une beauté traîtresse. Immédiatement, le bourreau s'empara de lui, et voulut commencer tout de suite son œuvre de tortionnaire; cependant, il se laissa fléchir, et accorda au moine inoffensif un délai d'une semaine. Ce délai passé, Girika prit sa victime, et la jeta dans une chaudière, remplie de sang, de graisse et d'excréments; puis il voulut allumer le feu. Ce fut en vain, le feu refusa de prendre flamme, et pendant ce temps, le moine, tranquille et intact, était assis, les jambes croisées, sur un coussin de lotus. Le cas était extraordinaire; on fit venir le roi, et lorsque celui-ci accourut, avec un cortège de quelques milliers d'hommes, il assista à plusieurs miracles, plus étranges les uns que les autres. Dans une stupéfaction profonde, il vit le moine s'élever de la chaudière en l'air, comme un cygne qui prend son vol; et, avec une profonde humilité, il demanda au saint homme qui il était. Samudra, voyant que le moment opportun était venu *, se fit connaître comme un fils de Buddha, et profita 307
de cette occasion pour rappeler une prédiction du Seigneur, qui avait dit qu'un siècle après le Nirvâṇa, il paraîtrait à Pâṭaliputra un roi Açoka qui répandrait les reliques du Sei-

1. Burnouf, *Introd.* 364; Fa Hian, *Travaux*, 127; *Voy. des Pél. B.* II, 414. Version très divergente chez Târanâtha, 29.

gneur. Il termina son discours par une admonestation sévère à l'adresse du tyran, l'exhortant à traiter le peuple avec douceur et non avec cruauté. Le roi fut profondément ému ; il se convertit, chercha son refuge dans les Trois Joyaux [1], et fit le vœu de couvrir la terre de reliques en l'honneur du grand Maître. Après l'achèvement des édifices sacrés, appelés tantôt Caityas, tantôt Stûpas ou Vihâras, une grande fête fut célébrée. Pendant sept jours consécutifs, le roi et sa suite, assis sur des épaules de Génies solidement bâtis, visitèrent ces bâtiments, dispersés sur la surface entière de l'Inde. Le huitième jour, Açoka manifesta sérieusement le désir de devenir Buddha lui-même. Le public se demanda si ce vœu serait exaucé, doutant encore si le roi était arrivé à la sagesse suprême. Mais dès qu'un tremblement de terre, accompagné d'une pluie de fleurs, eut suivi les paroles du roi et confirmé sa prière, toute hésitation cessa.

C'est une entreprise difficile que d'essayer de retrouver, au fond de pareils récits qui, par opposition aux anciens mythes, présentent le caractère de contes populaires, un résidu historique. D'autre part, il est certain qu'ils contiennent quelques atomes de vérité, entre autres le fait de la conversion d'Açoha au Bouddhisme ; on pourra donc supposer, avec quelque vraisemblance, que le petit-fils de Candragupta a eu une jeunesse orageuse, et que, dans le commencement de son règne, il pécha plutôt par sévérité que par indulgence. On peut aussi supposer que le surnom de Dharma-Açoka lui fut donné en réalité, bien qu'on puisse se demander si le public l'appelait ainsi, pour le désigner comme un protecteur du Dharma bouddhique [2], car, compris de cette façon, le

1. Chez Târanâtha, 31, c'est bien le moine qui amène la conversion du roi; mais c'est Yaças ou Yaçodhvaja qui figure comme confesseur et guide spirituel du souverain.

2. Piyadassi lui-même emploie souvent, dans ses édits, le terme *dharma* de telle façon qu'on peut le traduire par « religion », bien entendu, la religion en général, considérée comme supérieure aux différences sectaires : ses ordonnances relatives au Dharma sont adressées à toutes les sectes également. Ce

terme n'est l'antithèse ni de Caṇḍa « le Cruel, » ni de Kâma, « l'Amour ».

* Si nous ne connaissions Açoka que par les sources boud- 308
dhiques, celles du Nord aussi bien que celles du Midi, nous devrions en conclure qu'il était un souverain d'une insignifiance rare, remarquable seulement en tant qu'il était moitié monstre, moitié idiot. Ses coreligionnaires ne nous ont transmis de lui ni une bonne action, ni un sentiment élevé, ni une parole frappante [1]. Afin de connaître son caractère comme homme et comme prince, nous n'avons donc d'autre ressource que ses propres exhortations morales, telles qu'il les fit graver sur des rochers et des colonnes de pierre.

On a étudié soigneusement les édits de Devânâmpriya, le Roi Pieux, aussi et même surtout pour voir quelles données ils pouvaient offrir pour la connaissance de l'état de l'Église à cette époque. Quelques savants ont même cherché dans ces documents officiels une sorte de résumé de la morale bouddhique. C'est justement ce qu'on n'y trouve pas. Piyadassi parle et prêche à son peuple, non pas au nom de l'Eglise ou du Buddha, mais en son propre nom. Malgré son respect pour le Maître, ce n'est pas au Buddha qu'il attribue le développement et la floraison de la vertu, de la morale, de la bienveillance envers tous les êtres vivants, mais à lui-même. S'il ne s'attribuait pas l'invention des idées philanthropiques et de la répugnance à tuer les êtres vivants, c'était parce qu'en le faisant, il se serait rendu ridicule ; car de son temps, tout le monde savait, dans l'Inde, que des ascètes de toutes

n'est que dans les manifestes de ses dernières années qu'il se montre intolérant et fanatique.

1. Le seul écrivain qui le loue comme un prince « qui tenait fidèlement sa parole » est un non-bouddhiste, le brahmane Kalhaṇa, dans *Râja-Taraṅgiṇî* I, 111. Le même écrivain dit aussi qu'Açoka « après que sa fureur se fût éteinte, embrassa la doctrine du Jina (Buddha) et construisit dans le Kashmir nombre de Stûpas. » Un autre poète, Bâṇa, parle de Caṇḍa-Açoka comme d'un grand conquérant, qui pénétra jusqu'au royaume des Amazones ; ce qui semble une variante de la légende d'Alexandre, telle qu'elle circulait au moyen âge.

les écoles propageaient les mêmes idées. Tout ce qu'il pouvait faire, c'était de prendre des mesures, afin que les principes, que reconnaissaient les ascètes et les gens éclairés,
309 * fussent mis en pratique dans toutes les classes de la population. Il est possible que le royal sermonnaire ait voulu favoriser d'une manière détournée la vraie Foi, mais cela n'empêche pas qu'il se fit honneur d'avoir soin des intérêts spirituels de toutes les sectes, sans exception [1].

Le meilleur aperçu de ce que Piyadassi, jusqu'à la 28e année après son couronnement, avait fait pour assurer le salut temporel et éternel de ses sujets, se trouve dans un des édits de Delhi [2], dont nous laissons suivre le résumé.

Le roi commence par rappeler au peuple que les rois d'autrefois avaient déjà essayé de faire progresser le peuple dans le Dharma, sans y réussir. Lui aussi avait eu la même idée, qui s'était déjà présentée à l'esprit des rois antérieurs; il avait songé aux moyens de s'assurer le concours du peuple, et de faire en sorte que celui-ci progressât dans le Dharma et atteignît dans le Dharma un niveau plus élevé. Dans cette vue, il avait résolu de faire faire des conférences sur le Dharma et de donner, au moyen d'édits, un enseignement sur le Dharma. Cette résolution avait été exécutée. Il avait aussi nommé des personnes convenables qui devaient instruire et amender la foule, et surveiller la moralité publique. Il avait nommé des fonctionnaires pour chaque groupe de cent mille âmes, avec ordre de conduire le peuple, par divers moyens, prescrits par le roi, dans la bonté et la piété [3]. Dans le même but,

1. M. E. Thomas, dans son mémoire « The early faith of Açoka » (*Journ. R. As. S.* New ser. IX, 155) a montré avec raison que les idées du roi, jusqu'à ses dernières années, étaient plutôt jainiques que bouddhiques, bien que, selon nous, il ne soit pas prouvé que le roi Piyadassi ait jamais appartenu formellement à la secte des Jainas.

2. Cunningham, *Corp. Inscr.* édits VII et VIII de Delhi.

3. Ces fonctionnaires devaient avoir soin que les prisonniers fussent traités avec humanité; en même temps ils étaient chargés de rendre la justice, ainsi qu'il ressort du IVe édit de Delhi, du Ve de Girnar, etc.

il avait érigé des colonnes du Dharma et nommé des surveillants du Dharma [4]. Le long des grandes routes, il avait fait planter des banians * pour donner de l'ombre aux 310
hommes et aux animaux ; fait planter des bosquets de manguiers; fait creuser des puits à chaque demi-*kos* (1,500 mètres) et construire des escaliers (pour permettre aux gens de descendre jusqu'à l'eau); fait construire en différents endroits divers établissements où les hommes et le bétail pussent trouver à boire. De même que des rois antérieurs, il s'était efforcé, de plus d'une façon, de contribuer au bien public en établissant de pareilles commodités, et il l'avait fait, afin d'amener les gens à suivre le Dharma. Aux surveillants du Dharma, il avait indiqué leur tâche, qui s'étendait à toutes sortes d'œuvres de bienfaisance, et cela dans toutes les sectes, chez les religieux aussi bien que chez les laïques. Il avait établi de ces surveillants pour le Saṅgha ; de même chez les Âjîvikas brahmaniques et aussi chez les Nirgranthas (Gymnosophistes de la secte des Jainas) et chez les différentes sectes, qui avaient chacune leurs propres surveillants du Dharma. Les surveillants, aussi bien que d'autres personnages étaient chargés de la distribution des aumônes, de telle façon qu'ils devaient signaler au roi aussi bien qu'à ses épouses, chaque occasion d'accomplir une action charitable, dans la capitale ou dans les provinces. En même temps, ils étaient chargés de distribuer des dons au nom des enfants du roi et des autres princes et princesses ; tout cela afin que l'activité dans le Dharma fût montrée et que le Dharma fût pratiqué ; afin que cette activité, cette pratique du Dharma qui consiste en charité, véracité, pureté, mansuétude et rectitude, fût augmentée parmi les hommes. Tout le bien que le roi avait fait, avait était accueilli volontiers et prati-

4. Il est traité avec plus de détail de l'institution de ces fonctionnaires, intitulés Dharma-Mahâmâtras, dans l'édit V de Girnar, etc. Nous y voyons qu'ils étaient établis pour surveiller toutes les sectes, même dans les pays voisins.

qué par les hommes, de sorte qu'ils avaient déjà fait des progrès et qu'ils en feraient encore à l'avenir, dans l'obéissance aux parents et aux maîtres, dans le respect pour vieillards, dans le traitement convenable des brahmanes et des ascètes, des pauvres et des malheureux, même des esclaves et des serviteurs.

Ensuite le roi déclare que le Dharma avait augmenté parmi les hommes de deux façons : d'abord — et c'était là le moindre résultat — par des règlements, comme la défense de tuer certaines espèces d'animaux [1] et par d'autres édits ; en outre — et c'était là la chose capitale —
311 * par une abstinence volontaire, à savoir que les hommes évitaient de faire du mal aux créatures et de tuer des animaux. Il exprime, de plus, l'espoir que ses fils et descendants suivront l'exemple donné tant que le soleil et la lune existeront ; en agissant ainsi, ils obtiendront leur salut, dans ce monde et dans l'autre. A la fin, il dit qu'il a fait écrire l'édit 27 ans après son couronnement pour être gravé à des endroits convenables, sur des colonnes de pierre ou sur des tables de pierre, afin qu'il fût durable.

Les faits, énumérés dans cet édit, se retrouvent, pour la plupart, dans d'autres édits antérieurs, souvent avec plus de détails. C'est ainsi que nous lisons dans une pièce promulguée la 13e année après le couronnement [1], que le roi ne s'était pas contenté de faire planter des arbres et creuser des puits, à l'usage des hommes et du bétail ; il avait eu soin de faire planter des herbes médicinales, des racines et des fruits là où ils manquaient ; dans son propre royaume, aussi bien que dans les pays voisins, dans l'Inde, à Ceylan, et dans

1. Dans le Ve édit de Delhi, etc., qui défend absolument de tuer certains animaux et ne permet de tuer d'autres espèces que dans des limites très restreintes.

2. Édit II de Girnar, etc., traduit par M. Senart, *Inscriptions de Piyadasi*, p. 73 ; et par Bühler, dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, XXXVII, 95.

les pays du roi grec Antiochus, il avait eu soin de faire disposer des remèdes pour les hommes aussi bien que pour le bétail.

Une ordonnance de l'an 26 contient des règlements détaillés, qui défendent absolument la capture et la mise à mort de certains animaux, et ne les permet pour d'autres espèces qu'à certaines époques. Açoka lui-même prêcha d'exemple, en n'usant que modérément de la nourriture animale ; il le dit lui-même dans un autre manifeste, promulgué 12 ans après son couronnement [3]. « Autrefois », dit-il, « des centaines de milliers d'animaux étaient abattus journellement dans la cuisine du roi Piyadassi, pour être servis sur la table royale ; mais actuellement, au moment où cet édit s'écrit *, on n'abat plus 312
que trois animaux pour la table : deux paons et un chevreuil ; encore le chevreuil n'est-il pas tué régulièrement. Dans la suite, on s'abstiendra également d'abattre ces trois animaux. »

Le changement dans les idées et la conduite du roi eut lieu d'après son propre témoignage, dix ans après son couronnement [1]. La pièce peut se traduire ainsi : «Autrefois, les rois entreprenaient ce qu'on appelait des excursions de plaisir ; la chasse et autres amusements analogues étaient leur distraction. Mais le roi Piyadassi, dans la onzième année après son couronnement, est parvenu à l'intuition complète (*sambodhi*). Alors il a pris le chemin du Dharma, qui consiste en ceci, qu'il visite et comble de dons les brahmanes et les ascètes, qu'il visite les vieillards et leur donne de l'argent ; qu'il visite les gens du pays ; en l'enseignement du Dharma, et en l'examen du Dharmas. C'est en cela que le roi Piyadassi, en ces derniers temps, a pris le plus de plaisir. »

3. Édit I de Girnar, etc., chez M. Senart, p. 61 ; chez Bühler, ouvrage cité, p. 89.

1. Édit VIII, chez M. Senart p. 196 ; chez Bühler, p. 422 ; la traduction « dans la treizième année de mon sacre » chez M. Senart, doit être un lapsus, *dasavasâbhisita* ne pouvant avoir ce sens.

On ne peut conclure avec certitude des termes de ce court manifeste que le changement dans l'âme du roi coïncida avec sa conversion au Bouddhisme. On n'y parle pas non plus de tel ou tel fait qui aurait amené ou hâté cette conversion. On peut très bien supposer que le roi, déjà sept ans plus tôt, se sera réfugié dans les Trois Joyaux, comme le prétendent les Singhalais, bien qu'il faille admettre alors que cette conversion, pendant sept ans, n'a produit aucun effet. Dans trois édits de l'an 256 après le Nirvâṇa le roi indique lui-même la date de son admission comme laïque, malheureusement le chiffre reste douteux, de sorte qu'on ne peut arriver encore à une conclusion certaine [2]. Pour un détail,
313 la pièce que nous venons de traduire donne la preuve directe * que le récit singhalais sur l'expulsion des Brahmanes par le nouveau converti, trois ans après le couronnement ou après le commencement du règne, est contraire à la vérité. Les termes qu'emploie le roi lui-même ne laissent aucun doute relativement à sa tolérance à cette époque; il n'y a même aucune trace d'une faveur particulière accordée par le roi à ses coreligionnaires, aux dépens d'autres sectes; le contraire est vrai. Du reste, un édit appartenant à la même série que les deux pièces précédentes [1], montre combien Piyadassi était encore tolérant à ce moment, et combien il tenait à développer la tolérance chez ses sujets. Le voici, sauf quelques lignes de la fin :

« Le roi Piyadassi Devânâmpriya honore toutes les sectes, les religieux et les laïques; il les honore par des dons généreux, et par toutes sortes de témoignages de respect. Cependant, il ne tient pas tant aux dons généreux et aux témoigna-

2. Dans les inscriptions déjà mentionnées de Sahasram et de Rupnath, publiées d'abord par Bühler (*Indian Ant.*, 1877, 1878) il y a beaucoup de points obscurs et énigmatiques. Nous nous bornons à renvoyer le lecteur aux derniers travaux de Bühler sur ces inscriptions dans l'*Indian Ant.* de 1893, dans lesquels il mentionne les objections faites à ses explications.

1. Édit XII de Girnar, etc., chez M. Senart, p. 263 ; chez Bühler, p. 580.

ges de respect, qu'à ce que les différentes sectes puissent augmenter en valeur intrinsèque. Or, on peut augmenter de différentes manières en valeur intrinsèque, mais la base de cette amélioration est, en général, la prudence dans les paroles, de sorte qu'on ne glorifie pas sa propre secte et qu'on ne dénigre pas la secte d'autrui ou qu'on ne la traite pas avec mépris, quand cela ne convient pas; au contraire, quand l'occasion s'en présente, il faut respecter des sectes différentes. En se conduisant ainsi, on agit dans l'intérêt de sa propre secte, tout en donnant une preuve de bienveillance à la secte d'autrui; en se conduisant autrement, on fait du tort à sa propre secte, tout en rendant un mauvais service à celle d'autrui. Tout homme qui exalte sa propre secte et blâme celle d'autrui, agit ainsi, sans doute, par attachement à sa propre secte, et dans le désir de glorifier sa propre secte. Cependant, en agissant ainsi, un tel homme n'en fera que plus de mal à sa propre secte. C'est pourquoi la concorde est bonne, afin que tous connaissent le Dharma l'un de l'autre, et l'écoutent volontiers. C'est là, en effet, le désir de Devânâmpriya, que toutes les sectes soient instruites et pieuses. »

Tout en étant tolérant *, le roi ne manquait pas de zèle 314
pour sa propre foi, ce qui ressort surtout d'une sorte de mandement adressé à la Congrégation [1]. Il y rend témoignage de son respect et de son amour pour le Buddha, le Dharma et le Saṅgha, et reconnaît que tout ce que Buddha le Seigneur a dit est parole d'évangile. Il fait connaître à la Congrégation que quelques ouvrages religieux, parmi lesquels un résumé général de la discipline, et un sermon moral prononcé par le Buddha, devront être étudiés et appris par cœur, par les moines et les religieuses, ainsi que par les laïques des deux sexes.

1. *Corp. Inscr.* 97. La pièce ne contient malheureusement pas d'indication de l'année du règne.

Le roi de Magadha apparaît ici, non seulement comme protecteur, mais encore comme régulateur de la Foi, et tout son respect pour la Congrégation ne l'empêche pas de prescrire quels livres de l'Écriture Sainte devront être étudiés par les fidèles, de sorte qu'il a tout l'air de se mettre, à certains égards, au-dessus du clergé. Un prince sensé se serait probablement abstenu de manifester un pareil « désir » à des brahmanes : du moins, nous ne connaissons aucun exemple d'un tel fait. On pourrait donc supposer que la politique ne fut pas tout à fait étrangère à la conversion de Piyadassi, et que c'est pour mieux résister à une aristocratie spirituelle trop influente, comme celle des brahmanes, qu'il favorisa une secte dont l'obéissance et la servilité ne laissaient rien à désirer [2]. Cependant, l'historien sera obligé d'écarter de pareilles hypothèses, tant qu'il ne connaîtra pas des faits authentiques qui prouveraient que c'est la raison d'État qui a amené l'Empereur indien à favoriser le Saṅgha. Les mobiles secrets de l'acte de Piyadassi nous sont inconnus, et il n'est pas permis de lui attribuer sans preuve des sentiments et des idées. Nous ne pouvons juger librement que ses actes — dont nous savons peu de chose — et ses paroles, et, quant à ces dernières, il est indéniable qu'elles montrent parfois son caractère sous un jour peu flatteur. La façon dont le roi parle de la conquête du Kaliṅga produit une impression qui n'a rien
315 de sublime. * Nous laissons suivre ici la première moitié de l'édit où il est question de cet événement [1].

« Dans la neuvième année après son couronnement, le roi Piyadassi Devânâmpriya a conquis le Kaliṅga. Plus de cent

2. Le Buddha permet expressément aux moines de se conformer sur un point « aux volontés des rois » même en agissant contrairement à ses prescriptions. *Mahâ-V.*, 3, 3.

1. Édit XIII de Girnar, etc.; Senart, p. 308; Bühler, p. 586. L'éditeur des planches et le traducteur ont rattaché le mot *aṭhâvasâbhisitasa* (c'est ainsi qu'il faut lire) à la pièce précédente, ce qui est grammaticalement impossible, et, en outre, en désaccord avec le fac-similé de l'édit XII de Girnar.

mille âmes ont été déportées ; cent mille ont été tuées ; autant ont péri. Dès que Devânâmpriya eût reçu la nouvelle de la conquête du Kaliṅga, il a montré, vu que le Dharma (la justice) avait subi une si grave atteinte, son amour pour le Dharma et promulgué un enseignement sur le Dharma. O ! quels remords eut Devânampriya après avoir conquis le Kaliṅga ! Car la mort violente, la mortalité et la déportation d'hommes lors de la conquête d'un pays qui n'avait jamais été soumis, produisirent une impression pénible sur Devânâmpriya et l'accablèrent. » Suit un tableau des horreurs de la guerre.

Toutes ces paroles ont un certain air d'hypocrisie, dans la bouche d'un homme qui a lui-même donné l'ordre d'une pareille guerre d'extermination. La fin de l'édit, où il est déclaré, d'un ton onctueux, que des conquêtes faites les armes à la main ne méritent pas le nom de conquêtes, que seule la victoire remportée par le Dharma (ou : du Dharma) peut être appelée une vraie conquête, parce que seule elle a de la valeur pour la vie actuelle et la vie future, ne produit pas une impression plus favorable. L'affirmation qui se trouve dans la même pièce, qu'on observe les leçons de Dharma du roi Piyadassi Devânâmpriya dans différents royaumes de l'Inde et des pays voisins, même dans les territoires du roi grec Antiochus, et de quatre autres rois, c'est-à-dire Ptolémée, Antigone, Magas et Alexandre — cette affirmation semble plutôt due à la vanité du roi, qu'à un manque de véracité de sa part ; * cependant, elle n'est pas faite pour nous inspirer 316
une confiance absolue dans tout ce qu'il dit.

Quoiqu'il en soit de l'idée exagérée que l'Empereur de l'Inde nous donne de son œuvre pie, on peut cependant admettre qu'il a fait des efforts sérieux pour faire pénétrer ses idées favorites dans d'autres royaumes, notamment par l'envoi d'ambassadeurs et de missionnaires. Parmi les pays énumérés figure aussi Taprobane, sans qu'on puisse conclure des termes employés, que la victoire du Dharma, particuliè-

rement du Dharma bouddhique, fut dans cette île plus décisive et plus brillante qu'ailleurs. Il n'y a là d'ailleurs rien d'étonnant; l'introduction de la Doctrine salutaire à Ceylan, ne date, officiellement, que de l'an 18 après le couronnement d'Açoka, tandis que la série d'édits à laquelle appartient la pièce que nous venons de citer, a été promulguée peu après l'an 12.

Les dernières années de Piyadassi furent empoisonnées par des catastrophes domestiques. Dans la 29e année de son règne [1], mourut la sultane favorite, Asandhimitrâ. Trois ans plus tard, le roi éleva à la dignité de première épouse une créature indigne [2]. Cette folle, fière de sa beauté, était jalouse de l'arbre-Bodhi, parce que son mari lui rendait plus d'honneurs qu'à elle-même, et, entraînée par son dépit, elle fit planter autour de l'arbre une haie d'épines, de sorte qu'il languit [3]. Trois ans plus tard, l'illustre souverain s'éteignit, après un règne de 37 ans [4].

317 *Dans les légendes septentrionales, Tishyarakshâ ou Tishyarakshitâ joue en outre le rôle d'une Phèdre à l'égard du prince Dharmavivardhana, surnommé Kunâla [1], fils d'Açoka et de Padmâvatî. Dans la légende vraiment belle de Kunâla, on raconte que Tishyarakshitâ fut prise d'un amour subit

1. *Mahâv.* 134, on ne dit pas expressément « année *du règne* », mais cela doit être le sens, autrement le chiffre est faux.

2. Dans le texte, il faut lire naturellement *mahesitte*. L'expression *tassâ-rakkhâ* « sa protection », traduite par Turnour « an attendant of his former wife » est étrange. De deux choses l'une : ou bien ces syllabes sont un souvenir du nom Tissârakkhâ (analogue à Tishyarakshitâ, et, plus exactement, Tishyarakshâ, forme donnée par Kshemendra, Ti-chi-lo-cha, c'est-à-dire Tishyarakshâ, chez Hiuen Thsang); ou bien proviennent d'une notice contenant les mêmes mots que le *Mahâvaṁsa*. La première supposition est de beaucoup la plus vraisemblable.

3. On retrouve le récit, avec quelques divergences, chez les Septentrionaux, *Divyâv.* 397; Burnouf, *Introd.* 393.

4. Ceci doit s'être passé entre 231 et 226.

1. Il devait ce surnom à ses yeux merveilleusement beaux, qui ressemblaient à ceux de l'oiseau Kunâla.

pour son beau-fils, que le vertueux jeune homme résista à la tentation, et que la femme passionnée, pour se venger, imagina une ruse infernale. Elle fit de sorte que le prince vertueux et aimé de tous, tandis qu'il était à l'armée devant Takshaçilâ pour réduire la ville rebelle [2], eut les yeux crevés par la main du bourreau, d'après un ordre, en apparence émané du roi, mais qui avait été rédigé en réalité par la reine, qui s'était servie subrepticement du sceau royal. Peu de temps après, Kunâla apprit que sa belle-mère était la cause de son malheur, mais, loin de la maudire, il fit des vœux pour son bonheur, et attribua la catastrophe qui l'avait frappé, à ses propres actions dans une vie antérieure. Il quitta le camp avec sa fidèle épouse, Kâñcanamâlâ, et conduit par elle, il finit par revenir, en mendiant, à la capitale. Pour ne pas faire connaître directement son triste état à son père, il se fit conduire par sa fidèle compagne au palais, et arrivé dans la cour qui y donnait accès, il se mit à jouer de la vîṇâ et à faire entendre un chant mélancolique. Le chant fut entendu jusque dans la chambre à coucher du roi, qui, frappé de la ressemblance entre la voix du chanteur et celle de Kunâla, envoya immédiatement un serviteur, afin de savoir qui chantait ainsi. Le serviteur revint, disant que c'était un pauvre chanteur populaire aveugle, avec sa femme, mais le roi, comme poussé par un pressentiment sinistre, ordonna qu'on lui amenât le chanteur. On se représente le triste dénouement. * D'abord brisé par la douleur, puis éclatant 318
dans une colère terrible, le malheureux père fit venir la misérable Tishyarakshitâ, pour la répudier ignominieusement et la condamner à mort. Ce fut en vain que le généreux Kunâla intervint pour la sauver : « agis comme l'honneur l'ordonne, et ne tue aucune femme ! » disait-il. Sa magnani-

2. Cette ville, ainsi que Vaiçâlî, est un véritable *cliché* dans les récits bouddhiques : Takshaçilâ est toujours en révolte, et le prince royal l'assiège ; Vaiçâlî est toujours un nid d'hérésies.

mité fut inutile, et Tishyarakshitâ, en expiation de son crime, fut brûlée vive [1].

Le roman de Kunâla offre en plusieurs détails, une ressemblance frappante avec d'autres récits, eux aussi suspects, en partie : les racontars sur l'impératrice Fausta, la femme de Constantin le Grand, et Crispus, le fils de l'empereur, tels qu'ils avaient cours à Constantinople, au IVe siècle de notre ère [2]. La ressemblance est, en effet, si frappante, qu'il est difficile de renoncer à l'idée d'un rapport étroit entre le récit indien et le récit byzantin. Sauf quelques traits empruntés au Râmâyaṇa, le roman ne fait pas l'impression d'être né dans l'Inde. Les passions et les sentiments, bons ou mauvais, attribués aux personnages, sont si vraiment humains, quelques idées sont si parfaitement contraires au Bouddhisme [3], qu'on est bien obligé de chercher la source du récit en dehors de l'Inde, probablement à Constantinople, d'autant plus que c'était un supplice habituel dans l'empire byzantin que d'avoir les yeux crevés. En attendant les résultats d'un examen ultérieur, nous pouvons constater le caractère touchant de la légende de Kunâla, tout en ajoutant qu'elle n'a aucune valeur comme document pour l'histoire réelle d'Açoka.

319 1. * Les derniers édits d'Açoka, découverts jusqu'à ce jour, sont de l'an 256 du Nirvâṇa, par conséquent de la dernière

1. Burnouf, *Introd.* 403-413, et 150; *Voy. des Pèl. B.* II, 155; Târan. 48.

2. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, chap. XVIII, dit à ce propos ce qui suit : « Ils (les auteurs) attribuent le sort infortuné de Crispus aux artifices de sa marâtre Fausta, dont la haine implacable, ou l'amour désappointé, renouvela, dans le palais impérial, l'antique tragédie d'Hippolyte et de Phèdre ». Quant à la fin de Fausta, on raconta qu'elle fut étouffée par la vapeur d'un bain, chauffé à l'excès — supplice qui ressemble assez à celui de la mâratre indienne qui fut brûlée vive.

3. Il est difficile de se représenter quelque chose de moins bouddhique que le détail qu'Açoka, lorsqu'il donna sa bénédiction à Kunâla, lors du départ de celui-ci pour l'armée, « pria la Divinité » en ces termes : « Puisse la Divinité, qui est miséricordieuse envers le Maître, le Dharma et le Saṅgha, puissent les principaux Ṛshis (c'est-à-dire Saints) protéger mon fils Kunâla ». Burnouf, *o. c.*

année de son règne. Dans ces édits, le pieux roi exprime des sentiments dans lesquels l'un verra les manifestations d'un simple fanatisme, tandis qu'un autre y découvrira celles d'un zèle religieux véritable et qui ne recule devant rien. En effet, ces pièces, que nous avons déjà mentionnées plusieurs fois, contiennent, entre autres, l'affirmation que ce n'est que depuis son entrée dans la Congrégation, il y avait un peu plus d'un an, que Devânâmpriya avait manifesté un zèle qui faisait un contraste favorable avec sa tiédeur du temps où il n'était encore que laïque. Comme exemple de ce zèle, le texte cite ce fait, que le roi avait aboli les dieux qui avaient jusque là été honorés dans l'Inde.

C'est moins encore cette preuve de zèle religieux, que le ton général et le style de ces documents qui donnent l'impression que les facultés intellectuelles du souverain, à ce moment, n'étaient plus intactes. Tous ses édits offrent plus ou moins les traces d'un esprit confus, mais les trois derniers morceaux sont des modèles de galimatias. Il est donc possible qu'il y ait beaucoup de vrai dans différentes traditions septentrionales, dans lesquelles, sous une forme romanesque et bien des expressions énigmatiques, on découvre assez facilement le fait que le roi, dans ses dernières années, fut atteint de monomanie religieuse et se livra à de telles prodigalités, qu'on fut obligé de le mettre sous curatelle.

Dans un de ces récits [1], nous lisons : « Quand Açoka eut

1. *Lebensb.* 310. Une autre version se trouve chez Târanâtha, 38, où le petit-fils et régent s'appelle Vâsavadatta. On représente Sampadin comme le fils de Kunâla (entre autres, Burnouf, *Introd.* 427), ce qui est inconciliable avec les données du roman, car, au moment du mariage de son père avec la marâtre, Kunâla était encore un prince très jeune, et un peu plus tard, au moment de la catastrophe, on le représente comme n'ayant pas encore d'enfants, quoique marié. Un enfant âgé de trois ans tout au plus — supposé que Kunâla, après avoir été moine, se soit marié de nouveau et ait eu un fils — ne peut faire fonction de régent d'un royaume.

atteint l'âge de 114 ans [2], il promit de donner 1,000 millions en or pour la Foi; parvenu à l'âge de 150 ans, il avait en effet donné cette somme, moins 40 millions. Il réunit le
320 clergé * et était sur le point de partager tous ses trésors, mais son petit-fils Sampadin, qui était trésorier, l'en empêchant, il ne put donner que du myrobolan pilé. Après avoir délibéré avec son ministre Râdhagupta, il donna tout le royaume au clergé. Après avoir honoré pendant 117 ans les Stûpas du Maître, il mourut, et renaquit dans le Ciel. »

Ce que nous lisons dans la légende d'Açoka, est beaucoup plus détaillé; en voici un extrait [1].

Lorsqu'Açoka eut dépensé pour la religion et l'Église 960 millions en or, il tomba malade, et se sentit attristé à la pensée qu'il mourrait bientôt. Son ministre Râdhagupta, le voyant ainsi abattu, lui demanda : « Pourquoi, ô Seigneur ! ce visage, qui, semblable au dieu du jour, brille d'un éclat si fort que vos ennemis ne peuvent le supporter, et qui attire invinciblement les yeux de lotus des femmes, est-il recouvert de larmes ? » Le roi répondit : « ô Râdhagupta, je ne pleure ni la perte prochaine de mes trésors, ni celle de mon empire, ni la fin de ma vie ; je suis attristé, parce que je serai obligé de me séparer des Âryas. Alors, hélas ! je ne verrai plus la Congrégation qui possède tant de vertus et qui est tellement honorée chez les hommes et les Dieux ; je ne pourrai plus lui montrer ma vénération en lui offrant le boire et le manger. J'avais formé le projet de donner 1,000 millions pour le bien de la religion, et je ne l'ai pas encore fait. » Après avoir parlé ainsi, il se dit à lui-même : « Je vais réunir les

2. Si, conformément à une indication donnée par Târanâtha lui-même, on compte un an pour un semestre, on obtient 57. On pourrait voir dans ce chiffre la confirmation de la tradition d'après laquelle le roi avait 21 ans au moment où il monta sur le trône, car la durée de son règne fut de 37 ans. Malheureusement les chiffres qui suivront tantôt sont en désacord avec ce calcul.

1. *Divyâv.* XXIX ; Burnouf, *Introd.* 426 ; comp. *Voy. des Pèl. B.* II, 429.

40 millions (qui manquent encore) afin de compléter le don ; » et immédiatement il se mit à envoyer de l'or et de l'argent au couvent du Jardin du Coq (Kukkuṭârâma.)

A ce moment, Sampadin, le fils de Kunâla, prenait déjà part au gouvernement. Sur les remontrances pressantes du ministre, soutenant qu'il était temps de mettre fin aux prodigalités du vieux roi, le co-régent défendit au trésorier de donner à l'avenir * de l'argent monnayé à son grand-père. 321
Faute d'argent, Açoka envoya au couvent les plats en or dans lesquels il mangeait. On ordonna de ne lui donner à l'avenir que des plats en argent : ceux-là aussi furent portés par son ordre au Jardin du Coq. On lui donna des plats en fer, mais même ceux-ci n'étaient pas à l'abri de sa prodigalité. A la fin on prit le parti de lui apporter sa nourriture dans de la vaisselle en terre. Le vieux souverain en conçut un chagrin profond, et comme on lui avait encore laissé une ombre de pouvoir, il convoqua ses ministres et les représentants de la bourgeoisie, et dit d'un ton affligé : « Qui est donc roi ici, à l'heure qu'il est ? » Avec tous les signes extérieurs de respect, les ministres s'empressèrent de répondre : « Vous, Seigneur. » Mais le roi ne se laissa pas tromper : « Pourquoi dites-vous une chose contraire à la vérité pour être polis à mon égard ? » s'écria-t-il ; « je suis déchu du pouvoir ; » et, montrant la moitié d'un myrobolan qu'il tenait à la main, il poursuivit : « Je ne possède plus rien dont je puisse disposer en maître, sauf cette moitié d'un fruit ! Ainsi, après avoir exercé jadis un pouvoir illimité dans tout l'empire, après avoir triomphé dans toutes les guerres, réprimé tous les soulèvements, brisé tous les ennemis, après avoir consolé les pauvres et les malheureux, le roi Açoka vit maintenant sans gloire et dans la misère ! »

Après avoir dit ces paroles, il appela quelqu'un placé près de lui, et lui dit : « Mon ami, bien que je sois déchu du pouvoir, ayez la bonté, en égard à mes mérites antérieurs, d'accomplir ce dernier ordre que je vous donne. Prenez cette

moitié de myrobolan, allez au Jardin du Coq, et offrez-la à la Congrégation. Apportez en même temps mon salut respectueux aux vénérables frères, et dites-leur : « Voyez en quoi consiste maintenant toute la richesse de l'Empereur de l'Inde ! c'est ma dernière aumône ; partagez ce fruit entre vous, de manière que chacun en mange un morceau ! »

Le serviteur chargé de cette mission, s'en acquitta en effet, il apporta la moitié de fruit au couvent et la donna à l'abbé, qui ne put se retenir d'exprimer ses sentiments de compas-
322 sion. « Qui donc, » dit-il, ne se sentirait pas ému * dans une circonstance comme celle qui se présente aujourd'hui? Açoka, le héros des Mauryas, ce modèle d'un prince libéral, lui qui fut jadis l'Empereur de l'Inde entière, n'a plus rien qu'il puisse considérer comme lui appartenant en propre qu'une moitié de myrobolan ! Privé de tout pouvoir par ses propres sujets, il ne peut donner que cette moitié d'un fruit, pour rendre témoignage de sa conviction intime, en face d'un entourage aveuglé et orgueilleux. » Après cette plainte, on pila la moitié du myrobolan, et chaque frère, à son tour, vint en goûter.

Pendant que ceci se passait dans le couvent, le roi avait répété sa question à Râdhagupta : « Dis-moi, cher Râdhagupta, qui est le maître dans le pays ? » Le ministre répondit, avec des signes de profond respect : « Seigneur, vous êtes le maître. » — « Eh bien ! » s'écria le souverain, en se redressant avec peine, et en jetant des regards autour de lui, « ce jour je lègue à la Congrégation des suivants du Seigneur toute l'étendue du pays, d'océan à océan, sauf mon trésor ! » L'acte de donation fut dressé et scellé, et à peine était-ce fait, que le roi rendit l'âme. Par l'intercession de Râdhagupta, le pays fut racheté du clergé contre payement des 40 millions en or que le défunt aurait donnés, s'il n'en avait été empêché[1].

1. Chez Hiuen Thsang, *Vie*, 139, c'est le roi lui-même qui rachète le pays.

Si l'on compare les données que nous devons à cette légende, avec la déclaration d'Açoka qu'il était devenu membre de la Congrégation, on arrive à la conclusion, que le roi, une fois devenu moine, avait cessé, en fait, de tenir les rênes du gouvernement, ce que la légende dit aussi, quoique sous une autre forme. Ses actes, tels qu'on nous les décrit, et quelque exagérés qu'ils puissent paraître, sont conformes à ce qu'on peut attendre d'un homme dont les facultés mentales sont affaiblies ; ils sont également conformes au langage de ses derniers édits. * Ce que raconte la chro- 323
nique singhalaise ne peut également que nous confirmer dans la conviction que les dernières années du puissant souverain furent lamentables : après avoir tant fait pour la vraie Foi, il dut supporter qu'une sotte femme fit dessécher, de propos délibéré, l'arbre Bodhi.

Enfin, nous voulons mentionner encore un autre récit, qui n'est évidemment pas historique, mais doit être une fable, imaginée pour exprimer sous une forme voilée des faits réels [1]. Après le don du myrobolan, le roi raconte-t-on, un certain jour se mit tellement en colère contre une esclave, qui, vaincue par le sommeil, avait laissé tomber un chasse-mouches sur la main royale, qu'il creva littéralement de fureur à la pensée qu'une misérable esclave montrait si peu de respect pour celui dont de puissants rois avaient lavé les pieds. Comme conséquence de sa méchanceté, il renaquit à Pâṭaliputra sous forme de Nâga. Le seul qui pût dompter le Nâga fut le Sthavira-Yaças, qui eut assez d'influence sur le monstre pour le décider à ne plus tuer d'oiseaux et d'autres créatures. En conséquence, le Nâga s'abstint de nourriture et mourut, pour renaître, à ce qu'on dit, parmi les dieux.

Quelle que soit l'incertitude et l'obscurité de tous ces récits, tous s'accordent à représenter la fin de la brillante

1. Târanâtha, 39.

carrière d'Açoka comme assombrie et enveloppée de tristesse.

Le nom d'Açoka est entouré, dans tous les pays bouddhiques, d'une gloire toujours éclatante, et, au point de vue de l'Église, il a droit à la gratitude des fidèles. On l'a souvent comparé à Constantin le Grand; en effet, les points de ressemblance sont nombreux et frappants, bien qu'on ne puisse placer les deux souverains sur la même ligne, en ce qui concerne les talents et la capacité politique. Cependant, quelque insignifiant et enfantin que paraisse Devânâmpriya Piyadassi, comparé à l'empereur romain, qui, malgré tous ses défauts, fut un habile capitaine et un chef de gouverne-
324 ment énergique *, le premier a encore plus de droits à la gratitude de ses coreligionnaires que Constantin à celle des Chrétiens. Constantin ne fit guère que suivre un courant puissant; Açoka, au contraire, protégea une doctrine dont les partisans, de son temps, n'étaient probablement pas très nombreux. Par ses relations avec les pays étrangers, il a sans doute contribué à la propagation de la doctrine; peut-être même est-ce lui qui a posé les bases du développement prodigieux de la véritable Foi.

CHAPITRE II

SECONDE PÉRIODE : D'AÇOKA A KANISHKA

Les efforts du pieux roi pour répandre ses idées sur le Dharma au moyen de missionnaires envoyés dans divers royaumes de l'Inde et, au dehors, ne pouvaient qu'encourager la Congrégation, et contribuaient en tout cas à préparer le terrain pour les conquêtes pacifiques de l'Église. Elle se servit des circonstances favorables, pour répandre la doctrine salutaire parmi les Indiens et les barbares, et elle déploya pour cette œuvre un zèle qui fut couronné du succès le plus éclatant. Les quatre siècles qui séparent Açoka de Kanishka, ne virent pas seulement fonder des communautés, bâtir des sanctuaires et des couvents dans l'Inde entière, gagner à la Foi toute l'île de Ceylan, mais encore introduire la doctrine du Buddha dans l'Afghanistan, la Bactriane et la Chine.

La période que nous allons traiter est donc aussi importante que n'importe quelle autre de l'histoire de l'Église ; il est doublement regrettable que les renseignements donnés par les sources septentrionales soient si effroyablement confus. Sans quelques données bien rares, mais très utiles, fournies par les Indiens païens, et sans l'aide des inscriptions, des monuments, des monnaies, nous serions condamnés à tâtonner dans la nuit.

*Comparé au chaos des notices septentrionales, le récit 325
bien ordonné des Singhalais relatif à l'introduction et à l'éta-

blissement définitif de la doctrine dans leur île, produit une impression très favorable. Bien qu'il ne soit pas moins extravagant que les récits septentrionaux, il observe cependant, jusqu'à un certain degré, la distinction des temps et des lieux. Dans les pages suivantes, les qualités et les défauts de l'historiographie singhalaise se montreront d'eux-mêmes.

1. — Conversion de Ceylan. — L'apôtre Mahendra. — Devânâmpriya Tishya. — Dushṭa-Gâmani. — Vatta-Gâmani. — Rédaction du canon. — Liste des livres canoniques. — Révolution politique. — Vṛshabha.

Peu avant le Nirvâṇa le Seigneur avait prédit que 236 ans après cet événement, la lumière de la Foi serait allumée à Ceylan par Mahendra [1]. Cette prédiction s'accomplit exactement, comme de juste. A l'approche de la date prédite, le P. Mahendra, à la demande de son supérieur Tishya Maudgaliputra et des frères, se mit à la tête d'une mission, afin de répandre à Ceylan la doctrine du Buddha. Cependant, avant de commencer le voyage, il comprit qu'il ferait mieux d'attendre un moment plus favorable; il prévoyait en effet que le vieux roi Muṭasîva, qui avait déjà régné depuis 60 ans, ne vivrait plus longtemps, et comme il savait d'avance que le fils et successeur de celui-ci, Devânâmpriya Tishya, serait plus facilement gagné à la nouvelle doctrine que son vieux père, il jugea prudent de remettre le grand voyage jusqu'au moment où le jeune prince monterait sur le trône. En attendant, il résolut d'aller visiter sa mère sur le mont Vedisa [2], accompagné des autres membres de la mission : les Pères Iṭṭhiya (ou Iddhiya), Uttiya, Bhadra-sâla,

1. *Dîpav.* 15, 71. Nos sources sont : les chap. 12-17 de cette chronique ; Buddhaghosha dans *Sutta-V.* I, p. 318-343 ; *Mahâv.* 83-138 ; *Bodhiv.* 115 ss.

2. Dans le *Mahâv.*, le mont Cetiya.

Sambala, le novice Sumanas et le laïque Bhaṇḍuka *. En 326
route, en voyageant lentement d'une localité à une autre, il visita ses parents; six mois se passèrent ainsi. Venu enfin à l'endroit où demeurait sa mère, il établit avec ses compagnons sa demeure dans le Vihâra fondé par sa mère sur le mont Vedisa.

Après avoir séjourné là durant un mois, on était arrivé au moment de la pleine lune de Jyaishṭha (mai-juin). On se réunit pour célébrer l'Uposatha, en délibérant sur la question quand le moment serait venu pour le voyage à Ceylan. Indra, le roi des Dieux, qui s'intéressait vivement au grand projet, vint les voir, et leur apporta en premier lieu l'heureuse nouvelle que le roi Muṭasîva venait de décéder, ensuite il leur apprit que le Buddha avait prédit qu'un jour le moine Mahendra introduirait à Ceylan la doctrine du Jina [1]; enfin le roi du ciel, plein de bonne volonté, lui offrit son alliance.

Toute raison pour retarder le voyage ayant disparu, le Père Mahendra, avec son escorte, se mit immédiatement en route pour accomplir la tâche prescrite. Semblable à un vol d'oies, ils s'élevèrent dans les airs, et, en volant, ils arrivèrent encore le même jour de pleine lune de Jyaishṭha, dans l'île, où ils descendirent sur le mont Missaka [2].

A ce moment, Devânâmpriya Tishya, qui venait d'être couronné pour la seconde fois, il y avait juste un mois, se trouvait par hasard à la chasse, dans les montagnes. Afin d'attirer le roi dans le voisinage du Père, un dieu dut prendre la

1. C'était assez superflu; si Mahendra n'avait déjà connu la prédiction, la mission n'eût pas été envoyée. En outre, Indra eût tout aussi bien pu communiquer plus tôt l'heureuse nouvelle; car le vieux roi était déjà mort depuis quelques mois, et Devânâmpriya Tishya avait été couronné, pour la première fois, dans le second mois de l'hiver; *Dîpav.* 11, 14; 12, 43; le second couronnement eut lieu dans le mois de Vaiçâkha; *ibid.* 39. Buddhaghosha ne parle que de cette dernière cérémonie. Par un hasard singulier, le premier couronnement eut lieu au moment même où Mahendra partit pour aller voir ses parents.

2. Aujourd'hui, Mahintale.

327 forme d'un daim [3] ; inévitablement, le roi *, en poursuivant la proie qui s'enfuyait devant lui, dut s'approcher de l'endroit où était assis Mahendra. Subitement, il s'entendit appeler par son nom : « Holà ! Tishya, viens ici ! » Le roi, qui n'était pas habitué à être apostrophé d'une façon si familière et qui voyait au même moment se dresser devant lui un homme, avec la tête rasée, vêtu de haillons et d'un habit couleur de tannin, se demandait en lui-même qui pouvait être le personnage qui osait lui parler avec une telle familiarité, lorsque sa curiosité fut satisfaite par l'étranger, qui se fit connaître par les paroles suivantes :

Nous sommes des ascètes, noble Prince, des serviteurs du Seigneur de [la Loi.
Qui, pleins de miséricorde, sommes venus de l'Inde par amour de vous.

Cette rencontre amena une conversation sérieuse entre le roi et le moine. Peu à peu, la suite royale, au nombre de 40 mille hommes, se groupa autour des deux personnages principaux ; Mahendra prêcha un sermon ; et la conséquence inévitable fut que le roi, avec toute son escorte, prononça la confession de foi.

Le lendemain, de grand matin, le roi envoya une voiture, pour lui amener les vénérables seigneurs ; inutile de dire qu'ils n'en pouvaient faire usage. Ils renvoyèrent par conséquent le cocher, en le priant de dire au roi qu'ils suivraient bientôt. Puis, ils prirent leur vol à travers les airs ; rapides comme les oiseaux, et descendirent là où se trouve le Premier Sanctuaire, à l'Est d'Anurâdhapura ; c'est justement pour rappeler cette descente remarquable qu'on a donné ce nom au sanctuaire.

Sur ces entrefaites, le roi avait fait dresser une tente magnifique près de son palais, où il attendait ses vénérables

3. Si Açoka avait pu prévoir quel rôle ingénieux les dieux joueraient un jour dans les légendes de ses coreligionnaires, il y eût peut-être regardé à deux fois avant de les abolir.

hôtes, entouré des ministres, de la reine, des princes, des princesses et des dames du harem. Lorsque Mahendra et les siens furent arrivés et qu'ils eurent été reçus avec les marques de respect convenables, on leur offrit un repas exquis, pendant lequel le roi lui-même les servait. Après le repas, la reine Anulâ vint leur présenter ses hommages, accompagnée de 500 demoiselles d'honneur. Alors Mahendra commença à prêcher le Dharma et à raconter des histoires de revenants tellement effroyables, * qu'Anulâ et ses 500 demoiselles 328
d'honneur atteignirent le premier degré de sanctification.

Au moment où ceci se passait dans la cour intérieure, une grande foule avait afflué en dehors du palais. Les gens de la ville, dont la curiosité avait été excitée par les récits des témoins de la rencontre de la veille, sur la montagne, manifestaient de plus en plus vivement leur impatience de voir les moines étrangers. Le roi, pour satisfaire leur désir légitime, donna l'ordre de répandre du sable dans les écuries d'éléphants qui étaient placées sur le parvis, et d'y placer des sièges pour les religieux, car la foule était trop considérable pour qu'il fût possible de la recevoir dans le palais. Dès que tout fut terminé, Mahendra se rendit au parvis, occupa le siège magnifique qui lui était destiné, et prêcha sur les horreurs de l'enfer, en y rattachant l'exposé des quatre Vérités. Le résultat de son éloquence fut tel qu'on pouvait s'y attendre d'avance : un millier de personnes atteignirent le premier degré de sanctification. L'affluence des curieux devint tellement grande que même le parvis fut insuffisant pour les contenir. On se rendit donc au parc Nandana, situé au Sud de la ville. Là aussi, l'apôtre infatigable prêcha, avec non moins de succès, car cette fois encore, un millier de personnes atteignirent le premier degré de sanctification. En attendant, la nuit commençait à tomber, et les moines faisaient déjà des préparatifs pour retourner à leurs couchettes sur la montagne, lorsque le roi les pria de passer la nuit dans le jardin Meghavana ; cette offre gracieuse fut acceptée.

Le lendemain matin, le roi se rendit en personne au jardin, afin d'apprendre comment les Pères avaient passé la nuit et si le jardin leur plaisait. Mahendra ayant dit que l'endroit leur avait beaucoup plu, le roi se fit un plaisir de donner le jardin à la Congrégation. La cession solennelle du Meghavana — là où s'élèva plus tard le couvent dit Jardin de
329 Tishya ou Grand Monastère (Mahâ-Vihâra [1]) — * fut accompagnée d'un tremblement de terre solennel. Le roi, d'abord effrayé par ce phénomène extraordinaire, fut vite tranquillisé lorsque l'apôtre lui apprit que le tremblement de terre n'avait d'autre but que de lui annoncer que la Foi avait pris solidement racine dans l'île [1].

Le lendemain, Mahendra, après avoir déjeûné à la cour, prêcha de nouveau dans le parc Nandana; de même les jours suivants, avec cette conséquence que, dans l'espace d'une semaine, 8,000 et 500 personnes atteignirent la sanctification. C'est alors que le roi, de la manière que nous avons déjà décrite, délimita la paroisse où fut établi un Vihâra à l'usage des moines. Bientôt après vint la donation d'un autre sanctuaire sur le mont Cetiya, sanctuaire, qui, avec la paroisse environnante, fut béni par Mahendra, le jour de pleine lune d'Âshâḍha, juste un mois après que l'apôtre et les siens eurent, pour la première fois, mis le pied sur le sol de l'île. Le même jour, le prince Arishṭa prononça ses vœux, en même temps que 55 autres personnes de sang royal, de sorte que le nombre d'Arhats, après cette cérémonie, fut de 62 [2]. Ce jour coïncida avec le commencement du temps de retraite.

Les quatre mois de la saison des pluies furent passés par

1. La situation en est indiquée sur la carte dans E. Tennent, *Ceylon*, II, 611 [3].

1. D'après *Dîpav.* 13, 39 ss. il y eut huit tremblements de terre successifs, tandis que *Mahâv.* 106 parle d'un seul tremblement de terre en huit endroits différents.

2. Parmi lesquels 61 moines ; le novice Sumanas doit être compté comme 62e ; autrement, on n'obtient pas le nombre requis.

les moines dans le Jardin de Tishya, sur le Mont Tishya. Après la fin des vacances, le jour de pleine lune de Kârttika, le chef de la mission fit connaître à Devânâmpriya Tishya son désir de retourner sur le continent. Le pieux roi, qui avait fait tout ce qui était en son pouvoir pour être agréable aux missionnaires et pour leur faire plaisir, et qui, avec son peuple, vénérait si sincèrement les Trois Joyaux, ne lui cacha pas qu'une pareille demande lui paraissait quelque peu étrange, et demanda quelle était au fond la raison qui poussait le Père à retourner chez lui. Mahendra répondit : « Illustre roi ! depuis longtemps nous n'avons vu le Buddha * 330
et nous ressentons de plus en plus le besoin d'un objet que nous puissions adorer et honorer ». Le roi, fort intelligent, devina ce qui manquait : il manquait un Stûpa avec des reliques du Buddha ! Immédiatement, il se déclara prêt à faire construire un pareil sanctuaire, à un endroit que le Père n'avait qu'à choisir. Il ne s'agissait plus que de se procurer les reliques nécessaires. A cela aussi il fut pourvu ; Mahendra envoya immédiatement le novice Sumanas, avec l'ordre de demander à Açoka et au roi du Ciel, Indra, quelques reliques pour le Stûpa qu'on voulait bâtir. Sumanas accomplit sa tâche magnifique avec autant de finesse que de rapidité, et réussit à revenir encore le même jour avec les reliques nécesaires. On enterra les restes précieux à un endroit sacré, qui, dans des siècles antérieurs, avait été visité par les Buddhas Kakusandha, Konâgamana, Kâçyapa et Çâkya; et l'on y construisit, comme le Gotamide l'avait prédit 236 ans auparavant, le couvent Thûpârâma[1]. La fondation du Stûpa fut signalée par un grand tremblement de terre et d'autres phénomènes qui eurent pour résultat qu'Abhaya, frère du

1. Nommé ainsi d'après le Stûpa y attenant; pour la situation, voyez E. Tennent, *o. c.* Un dessin de ce Dagob, le plus élégant de tous ceux qui se trouvent à Ceylan, se voit dans *Journ. As. Soc. Beng.* XVI, pl. III; comparez les descriptions de Knighton, o. c. 217, et surtout de Smither, *Architectural Remains*.

roi, et mille autres personnes, se firent admettre dans la Congrégation.

En même temps, la reine Anulâ exprima à son époux le désir de renoncer au monde. Par suite, Tishya demanda au vénérable Mahendra d'admettre Anulâ dans l'ordre des religieuses, mais le Sthavira répondit que les moines n'avaient pas le droit de faire prononcer les vœux aux femmes, et donna le conseil de faire venir de Pâṭaliputra sa sœur, la princesse Saṅghamitrâ. Le roi, d'accord avec ses ministres, résolut d'envoyer Arishṭa auprès d'Açoka, afin de le prier de donner son consentement à l'envoi de Saṅghamitrâ, et en même temps au transport de l'arbre Bodhi.

331 * Le prince Arishṭa se rendit à la capitale du Magadha, et arrivé là, il fit la demande dont Tishya et Mahendra l'avaient chargé. Bien qu'Açoka fît d'abord quelques objections, il finit par céder aux instances de sa fille, et accorda la double requête de son ami et frère dans la Foi. A la tête d'une puissante armée, il quitta sa capitale, emportant avec lui une branche de l'arbre sacré et escortant Saṅghamitrâ avec les religieuses; puis il franchit le mont Vindhya et traversa la forêt sauvage du Dekkhan jusqu'à la mer. Les larmes aux yeux, le pieux roi prit congé de la chère branche, et suivit longtemps du regard le vaisseau qui transportait cette charge précieuse.

La réception du Bodhi eut lieu de la façon la plus solennelle et la plus magnifique. Une foule nombreuse, avec le roi, ses femmes et ses enfants en tête, sortit d'Anurâdhapura, pour aller à la rencontre de l'arbre (ou de la branche). Le roi donna l'exemple en sacrifiant des guirlandes de fleurs et des parfums, et toute la ville revêtit des habits de fête [1]. Peu de temps après, la reine Anulâ, en même temps que ses 500 demoiselles d'honneur, fut reçue dans la Congrégation, et

1. La branche méridionale fut plantée à Meghavana par Saṅghamitrâ; *Dîpav.* 11, 20. Une énumération des localités de Ceylan où furent plantées des greffes du Bodhi se trouve *Mahâv.* 131; *Bodhiv.* 162; *Sutta-V*, I, p. 130. Comp. E. Tennent, pass. cité.

devint une sainte. Le prince Arishṭa, lui aussi, prit l'habit [2], avec 500 compagnons.

De cette manière, la conversion de Ceylan fut achevée dans l'espace de six mois, par le zèle et le pouvoir miraculeux de l'apôtre, la sagesse et la piété du roi, et la bonne disposition du peuple.

Quelque peu différente est la version qu'Hiuen Thsang avait entendu raconter dans l'Inde [3]. Ceylan, d'après ce récit, aurait été converti, dans le premier siècle après le Nirvâṇa, par Mahendra, frère cadet d'Açoka, qui, accompagné de quatre autres ascètes, prit son vol à travers les airs, afin de faire briller dans l'île la lumière de la Foi. * La mission réussit 332
complètement, et en peu de temps la population bâtit partout des couvents, de sorte qu'au VIIe siècle il en existait une centaine. Ailleurs, le même voyageur mentionne la particularité que Mahendra, dans sa jeunesse, par son orgueil démesuré, son luxe extravagant et ses cruautés abominables, avait à un tel degré excité l'indignation du public, qu'Açoka se vit obligé de le faire enfermer. La prison eut, sur le prince, une influence salutaire : dans l'espace d'une semaine, il devint un saint, capable de faire des miracles. Il s'enfuit du monde, pour aller vivre en ermite dans les grottes de la montagne [1].

Dans un ouvrage septentrional de date postérieure [2], le récit, sauf quelques traits, est devenu à peu près méconnaissable. Il revient à ceci qu'un marchand de l'Inde un jour — c'était sous le règne d'Açoka, — montra une statue du Buddha en bois au roi de Ceylan, Âsana Siṁhakoça, et raconta à ce propos l'histoire du grand Maître et de ses successeurs, jusqu'au Père de l'Église nommé Noir [3]. Le roi, devenu dési-

2. Ce serait pour la seconde fois, à moins qu'un autre prince du même nom ne soit désigné.

3. *Voy. des Pèl. B.* I, 198 ; III, 140.

1. *O. c.*, II, 423.

3. Târanâtha, 44.

3. Kâla ou Kṛshṇa ; une autre forme est Kâlika, qui, d'après *Lebensb.* 308,

reux de mieux approfondir la vraie Foi et de faire la connaissance personnelle du Père de l'Église, envoya un ambassadeur, afin d'inviter le vénérable Noir à visiter l'île. Dès que ce dernier eut reçu l'invitation, il traversa les airs, avec 500 disciples et l'ambassadeur qu'il traînait à sa suite, et descendit rapidement sur le rivage de l'île. De là, il s'achemina vers la capitale, au milieu de phénomènes lumineux multicolores et accompagné du roi, qui était allé à sa rencontre. Pendant trois mois, il prêcha la Foi, remplit l'île de Vihâras et de moines, tandis qu'une foule de créatures atteignirent les quatre degrés de sanctification.

333 *Après avoir passé en revue les rédactions principales du récit, il nous reste à nous demander ce qu'il peut contenir de vérité historique. Nous pouvons admettre avec certitude qu'on a inséré dans le conte divers détails empruntés à la vie réelle. A une époque plus récente, il était de règle que les missionnaires essayassent de s'assurer de la bienveillance et, si possible, de l'appui d'un souverain, avant de commencer leur œuvre de conversion au milieu de la foule. Ils recevaient un terrain du seigneur du pays, pour y bâtir des sanctuaires, et dès qu'un couvent avec entourage existait, une communauté plus ou moins florissante se groupait ordinairement autour de ce noyau. C'était moins un calcul habile que la nécessité et l'expérience qui prescrivaient cette ligne de conduite, dans des pays où des étrangers (et des missionnaires sont ordinairement étrangers au pays où ils viennent prêcher leur doctrine) étaient dépourvus de tout droit personnel qui eût pu les protéger. Il y a un point, en outre, sur lequel tous les récits sont d'accord : c'est que la conversion de Ceylan eut lieu sous le règne d'Açoka. On peut donc admettre cette date comme historique ; tout le reste du récit se contre-

convertissait Taprobane, pendant que Çaraṇa était occupé à répandre la doctrine à Ceylan. Ceci est un nouveau spécimen de la tendance des Bouddhistes à dédoubler les choses, en faisant des deux noms désignant le même objet deux objets différents.

dit lui-même, et n'est qu'une fiction édifiante, en partie mythique et relativement ancienne, peut-être même antérieure au Bouddhisme; en partie dogmatique, et plus récente. On peut mutiler et gâter de pareils contes dogmatiques en biffant arbitrairement tel ou tel détail [1]; mais on se trompe quand on croit qu'un conte mutilé ainsi a plus de valeur historique que non mutilé. — Revenons, après cette digression, à l'histoire ecclésiastique officielle, telle qu'elle nous a été transmise par les moines du Grand Monastère.

Pendant les quarante années du règne de Devânâmpriya Tishya, l'importance et l'influence de l'Église ne cessèrent d'augmenter. Outre la fondation des couvents du Jardin de Tishya et du Mont Cetiya, outre la construction du Grand Stûpa et la plantation du Bodhi à Meghavana, on attribue à ce premier roi croyant de Ceylan d'autres constructions pieuses *, entre autres le Jardin du Stûpa (Thupârâma), les 334
Vihâras du Jardin de Tishya, de Vessagin et de Colaka-tissa.

Huit ans après la mort de Devânâmpriya Tishya, qui fut remplacé par son frère Uttiya, Mahendra lui aussi mourut, soixante ans après avoir prononcé ses vœux. Le corps fut livré au bûcher avec toutes les marques de respect qu'on devait au grand apôtre et sur la place même on édifia un Stûpa pour conserver ses reliques.

Mahendra et ses compagnons avaient apporté avec eux du continent la tradition religieuse complète, c'est-à-dire le Vinaya-Piṭaka, les cinq recueils du Sutta-Piṭaka et les sept traités de l'Abhidharma-Piṭaka. Après la mort de l'apôtre et de l'illustre Arishṭa, la lignée de la tradition authentique fut continuée par Tishyadatta, Kâla-sumanas, Dîrgha-sumanas,

1. C'est une mutilation purement arbitraire, et par conséquent inadmissible, que de considérer, par exemple, le voyage de Mahendra à travers les airs comme un simple ornement du récit, d'importance secondaire, car c'est justement ce détail qu'on met en lumière à plusieurs reprises et avec insistance. Nous aurons occasion de revenir plus tard sur Mahendra et les quatre autres moines, c'est-à-dire les cinq Indras ou Kuçikas (tome I, 324).

et autres disciples d'Arishṭa et par leurs descendants spirituels jusqu'aux générations les plus éloignées.

Le couvent de religieuses d'Anurâdhapura, dont sainte Saṅghamitrâ était la prieure, devenait également de plus en plus florissant. En dehors de cette maison, il semble avoir existé, au moins temporairement, un autre couvent de femmes à Rohaṇa [1]. De même que les moines, les sœurs se signalaient par la science et la piété, et la vraie tradition fut transmise par une série d'excellentes théologiennes.

Les rois de Ceylan qui viennent ensuite furent, pour la plupart des imitateurs de Devânâmpriya Tishya, et se rendirent utiles en construisant des couvents et des sanctuaires; mais nul d'entre eux fut comparable, à cet égard, à Abhaya Dushṭa-Gâmani, c'est-à-dire, Gâmani le Mauvais [2]. Ce souverain, qui s'était frayé le chemin du trône en assassinant 32 princes, est mentionné comme le vainqueur et le succes-
335 seur d'Elâra, un conquérant tamil [3]. Cet Elâra *, qui s'était emparé du trône après avoir tué Asela, le fils de Muṭasiva et le frère de Devânâmpriya Tishya, avait cependant, ainsi qu'on le reconnaît, régné équitablement pendant 44 ans.

Gâmani le Mauvais serait monté sur le trône 136 (ou 146) ans après l'avénement de Devânâmpriya Tishya, qu'on place vers l'an 250 avant Jésus-Christ. Si l'on compte à partir de cette dernière date, le début du règne de Gâmani sera placé vers l'an 114 (ou 104), mais la date singhalaise officielle est 161 [1]. On attribue à ce prince illustre de grands

1. *Dîpav.* 18, 23.

2. On prétend qu'il devait ce surnom à un acte de désobéissance à l'égard de son père; *Mahâv.* 146.

3. *Dipav.* 18, 53 ; *Mahâv.* 55. Les invasions des Tamils ont été un fléau chronique dans l'histoire de Ceylan; d'ordinaire elles étaient accompagnées d'un recul du Bouddhisme.

1. Nous avons déjà parlé plus haut du caractère fantaisiste des dates assignées à Pakuṇḍa, à Muṭasîva et aux fils de celui-ci. Comp. Turnour, *Journ. As. Soc. Beng.* VI, 721, où l'on nous affirme que la chronologie singhalaise, à partir de 161, est confirmée par des témoignages extérieurs : malheureusement, l'auteur oublie d'ajouter quels sont ces témoignages.

travaux d'architecture, notamment le Lohaprâsâda, qui servait aux réunions du chapitre, et le Grand Stûpa [2]. Les renseignements sur la construction de ces sanctuaires sont tellement confus et extravagants qu'ils ne peuvent avoir été mis par écrit que plusieurs siècles après les dates indiquées pour ces bâtiments [3]; cependant ils sont, à certains égards, trop curieux pour être passés sous silence.

Après la pose des fondements du Grand Stûpa [4] qui eut lieu le 15 Vaiçâkha, anniversaire de la naissance et de la mort du Buddha, on fit de tels progrès, qu'après un travail de deux mois, on put délimiter l'enceinte du sanctuaire, ou comme il est dit ailleurs, poser les pierres fondamentales, ce qui veut probablement dire qu'on procéda à la bénédiction de l'enceinte sacrée et au placement des montants en pierre. A cette cérémonie furent présents des Sthaviras de toutes les régions de l'Inde : Indragupta, Priyadarçin et d'autres, parmi lesquels le Buddha, le Dharma et le Saṅgha en personne n'étaient pas les moins remarquables. Citragupta, lors de cette cérémonie, doit s'être dédoublé et Indragupta, triplé *; car, dans l'énumération, on nomme le premier deux 336
fois et le second trois fois [1]. Si nous ne voulons pas refuser toute créance aux dires véridiques de la chronique plus récente, Indragupta amena avec lui 80 (ou 8) mille moines, Mittanna vint avec 60 mille des 100 mille moines qui demeuraient dans le Jardin d'Açoka à Pâṭaliputra; chaque Stha-

2. Ceci doit être une répétition de la construction du même édifice par Tishya; le Lohaprâsâda fut encore construit deux fois dans la suite, par Saddhâtissa et Çrî-Nâga; *Dipav.* 20, 4; 22, 36; nous ne parlerons pas des réparations.

3. *Dipav.* 19, 1; *Mahâv.* 165. Comp. Knighton *On the ruins of Anurâdhapura* (*Journ. As. Soc. Beng.* XVI, 220); et Smithers, *o. c.*; le Lohâprâsada aurait eu primitivement neuf étages contenant chacun cent cellules.

4. Seconde construction.

1. Citragupta est connu par d'autres textes comme greffier ou secrétaire du monde souterrain; il est parfois identifié avec Yama, le juge des morts. Peut-être est-ce en vertu de cette double qualité qu'il est placé deux fois sur la liste.

vira était de même escorté de plusieurs milliers; mais Mahâdeva surpassa tous les autres : sa suite se composait de 4 millions 60 mille religieux. Ce Mahâdeva, autrement dit Çiva, aurait dû venir du Kailâsa, car chacun sait que c'est là que trône Çiva; mais, par erreur, ou pour ne pas rendre la plaisanterie trop claire, le chroniqueur le fait demeurer dans une localité inconnue, Pallavabhâga, tandis qu'il assigne le Kailasa comme Vihâra à Sûryagupta [2].

De pareils contes, on peut conclure avec certitude que ces édifices existaient longtemps avant la rédaction de la chronique la plus ancienne; mais c'est là tout ce qu'on en peut tirer d'historique.

Le roi Gâmani le Mauvais mourut après un règne de 24 ans; le trône fut occupé ensuite par onze monarques, en partie des conquérants étrangers, jusqu'à ce qu'Abhaya, surnommé Vatta-Gâmani, monta pour la seconde fois sur le trône, d'après la chronologie officielle vers l'an 88, ou, en prenant pour point de départ l'époque de Devânâmpriya Tishya, vers l'an 40 avant J.-C.

Sous Vatta-Gâmani, la Congrégation prit une résolution importante. Jusque-là, le texte du canon et celui du commentaire. intitulé Aṭṭha-kathâ, avaient été transmis par tradition orale; mais à ce moment, les moines, convaincus de ce qu'il y a de périssable dans toute chose créée, comprirent combien
337 il serait utile de mettre par écrit les Écritures Saintes *, et convoquèrent dans ce but une assemblée [1]. La chronique la plus ancienne en reste là, mais la chronique plus récente est beaucoup plus détaillée, et rattache la rédaction écrite du canon et du commentaire aux querelles entre les frères [2]. Le Prieur du Grand-Monastère (Mahâ-Vihâra), un certain Père Mahâtishya, avait été excommunié par le chapitre. Un dis-

2. Un Sûryagupta historique vivait après Ârya Asaṅga, donc après l'an 500 de notre ère; Vassilief, *B.* 207.

1. *Dîpav.* 20 20; Bigandet, II, 141.

2. *Mahâv.*, 207.

ciple qui lui était resté fidèle, se réfugia dans le monastère nouvellement fondé d'Abhayagiri, où il fut reçu avec bienveillance. Ce fait exaspéra tellement les « saints » du Grand Monastère, qu'ils refusèrent d'avoir à l'avenir des rapports avec les frères d'Abhayagiri. D'une façon ou d'une autre, les moines du nouveau Monastère du Midi furent, eux aussi, entraînés dans la querelle. Ceci donna lieu au schisme (et à la secte) des Dharmarucikas, et par conséquent un Concile fut nécessaire, car chaque schisme entraîne un synode : chaque déchirure doit être réparée. C'est dans ce Concile qu'on décida de mettre le canon par écrit. Comme nous voyons les religieux du Grand Monastère et ceux d'Abhayagiri se combattre comme deux sectes ennemies, encore des siècles après cet événement, on comprend difficilement comment cette résolution si importante a pu émaner des deux parties à la fois; et même en l'absence de tout autre renseignement, on serait en droit de supposer que seul le parti du Grand Monastère était représenté à l'assemblée.

Nous pouvons aller encore un peu plus loin. Dans un commentaire du Mahâvaṁsa [3], on raconte que les partisans d'Abhayagiri séparaient nettement le 5e livre du Vinaya-Piṭaka [4] des quatre autres, parce qu'ils voulaient se tenir strictement à la vieille doctrine; c'est pourquoi ils se donnaient le nom de Dharmarucikas [5]. Quand on rapproche ce fait de cet autre que l'ancien canon septentrional, lui aussi, distingue *quatre*, et non *cinq*, divisions du Vinaya, et qu'on se rappelle qu'en règle générale, tout canon, dans le cours des siècles, tend à s'augmenter et non à se rétrécir *, il y a 338
toute raison d'admettre que les partisans d'Abhayagiri, qui combattaient l'adjonction du livre Parivâra comme une nouveauté, avaient droit à être considérés comme étant encore

3. Turnour, introduction à son édition de la chronique, p. cr.
4. Intitulé *Parivâra*.
5. C'est-à-dire : ceux qui se plaisent dans le Dharma.

plus orthodoxes, plus « vieux croyants » que leurs adversaires acharnés. Le canon pâli, tel que nous le connaissons et le trouvons constitué, déjà au cinquième siècle, chez Buddhaghosha, comprend le livre Parivâra; par conséquent, c'est le canon d'un seul parti et d'une seule secte du clergé de Ceylan, celle du Mahâvihâra; il ne peut donc avoir été fixé ou rédigé avec la collaboration des autres sectes de l'île [1].

On peut être assuré que tout ce qui est raconté relativement à l'occasion du Concile et à la rédaction du canon est, sinon purement imaginaire, du moins détourné de son sens primitif, vu que notre récit provient d'un seul parti. Notre méfiance à l'égard de tout ce qui provient d'une telle origine, est plus que justifiée, quand on fait attention à la date impossible qu'on assigne officiellement au concile, à savoir 455 ans après le Nirvâṇa, donc 89-88 avant J.-C. Or, d'après la même chronologie officielle, c'est dans la même année que monta sur le trône Vatta-Gâmani, le roi qui fonda le couvent d'Abhayagiri. Il faudrait donc admettre que la querelle éclata et que la rédaction des livres canoniques eut lieu au moment même où le couvent se fondait! — Avant d'entrer dans plus de détails sur le canon des Méridionaux, ou, pour parler plus exactement, sur celui du Grand Monastère, nous continuerons l'histoire de Vatta-Gâmani.

Ce roi passe, comme nous venons de le voir, pour le fondateur du couvent d'Abhayagiri. Ce sanctuaire s'élevait au même endroit, où, quelques siècles auparavant, le roi Pakuṇḍaka ou Paṇḍukâbhya, qui doit avoir vécu vers 370-300 avant J.-C., avait fait construire un couvent pour les Nirgranthas ou moines Jainas vivant nus [2]. Détail remarquable : on prétend

1. Par conséquent, quand il est question de la « tradition méridionale », il faut savoir ce que parler veut dire ; au fond, la « tradition méridionale » est la seule subsistante des différentes rédactions qui ont existé à Ceylan.

2. *Mahâv.* 203, 206. *Dîpav.* 19, 14. En contradiction avec ceci est ce que dit Knighton, *Journ. Soc. B.* XVI, 222, où il est dit également que le Dagob qui s'y trouve avait originairement une hauteur de 405 pieds, chiffre qui semble assez apocryphe. Actuellement la hauteur est de 240 pieds.

que Vatta-Gâmani construisit la demeure des frères d'Abhayagiri * à l'endroit même où le Nirgrantha Giri (c'est- 339
à-dire Montagne) avait établi sa demeure; c'est à cette circonstance que le couvent aurait dû son nom d'Abhayagiri. Le lien entre le nom Abhaya (c'est-à-dire sécurité, paix) et les Jainas est évident : ces moines furent toujours animés d'un esprit pacifique à l'égard de tous les êtres et comptent parmi leurs Saints un personnage qui porte le nom significatif d'Abhayada, « celui qui donne la sécurité ». Le couvent des Jainas sur l'Abhayagiri aura donc porté ce nom dès le commencement, et aura été enlevé sous Vatta-Gâmani (ou n'importe quel autre prince), aux anciens possesseurs, pour que la congrégation des fils de Çâkya en pût jouir. Sous l'histoire de la querelle entre Abhayagiri et le Grand Monastère il y a probablement encore d'autres faits que ceux que les chroniques partiales veulent bien nous révéler. Quoiqu'il en soit, les traditions, bien que détournées de leur sens primitif, qui nous sont parvenues, contiennent des indications suffisantes sur la présence, à Ceylan, d'affreux hérétiques, particulièrement de Jainas, peu avant le commencement de notre ère; elles indiquent en même temps que les Jainas se sont établis sur l'île avant les fils de Çâkya. D'ailleurs, les écrits bouddhiques les plus anciens ne dissimulent nullement le fait que le Jainisme est plus ancien que le Bouddhisme.

Nous devons maintenant nous arrêter à ce que disent les chroniques sur le canon et la rédaction qu'on en fit. Les 3 Piṭakas, tels qu'ils sont adoptés par toute l'Église méridionale, et ont déjà été reconnus au cinquième siècle de notre ère par la secte du Mahâvihâra, sont rédigés dans ce qu'on appelle le pâli, un dialecte de l'Inde, dont le véritable domaine géographique n'a pas encore été fixé avec certitude; tout ce qu'on sait, c'est que ce n'était pas la langue d'Açoka, ou du royaume de Magadha. Néanmoins, il est nullement impossible qu'une rédaction des textes sacrés en pâli ait existé du temps d'Açoka, et soit arrivée, d'une façon ou d'une autre, à

Ceylan, avec les premiers missionnaires. Le commentaire, l'Aṭṭha-kathâ, était rédigé en singhalais, et ne peut, par conséquent, avoir été apporté sous cette forme, du continent. La manière la plus simple de se débarrasser de la difficulté,
340 * est d'admettre que la matière du commentaire venait de l'Inde, mais a été plus tard mise en œuvre dans l'île, peu importe par qui. Buddhaghosha [1] explique que ce commentaire, qui avait été régulièrement approuvé au premier, au deuxième et au troisième Concile, avait été traduit dans la langue du pays par Mahendra, à l'usage des insulaires. Remarquons en passant que la traduction des livres sacrés eux-mêmes eût été incomparablement plus utile, puisqu'ils tendent au salut éternel des créatures, et qu'il n'en est pas de même du commentaire ; quant à l'affirmation même de Buddhaghosha, la première partie en est de l'imagination pure et, par conséquent, la seconde partie n'a pas la moindre autorité, tant qu'elle n'est pas confirmée d'ailleurs. Ce qui semble aussi quelque peu étrange, c'est que ce commentaire avait disparu du continent de l'Inde, sans laisser de traces ; de sorte que le Mahâvamsa [2] met dans la bouche d'un certain Père Revata, qui aurait vécu dans l'Inde au début du cinquième siècle de notre ère, l'affirmation que voici : « Ici (sur le continent) », dit Revata à l'illustre Buddhagosa, « le texte seul du canon a été transmis par la tradition ; le commentaire ne se trouve pas ici ; plusieurs ouvrages de polémique, dûs à des docteurs illustres, manquent également ici. Ce commentaire, irréprochable et actuellement en usage à Ceylan, a été rédigé en singhalais par Mahendra, qui avait préalablement consulté la doctrine du Buddha et les discours qui ont été mis en vers par Çâriputra et d'autres. »

Le but de tous ces renseignements est évidemment de faire croire que tout le canon, aussi bien que le commentaire,

1. Turnour, dans *Journ. As. Soc. Beng.* VII, 510.
2. Chap. 37.

d'après la rédaction de la secte du Mahâ-Vihâra, avait été fixé dans les trois premiers Conciles, que le synode sous Vatta-Gâmani n'y trouva rien à changer et n'y changea rien en effet, se bornant uniquement à mettre par écrit les textes légalement et invariablement établis. Cependant, nul n'est garant de l'exactitude du renseignement, d'après lequel la rédaction aurait eu lieu à ce moment-là, * de même qu'on ne 341
peut citer aucune preuve décisive en sens contraire. Nous ne pouvons examiner le contenu des livres saints ; nous nous bornerons à donner un aperçu général des divisions principales du canon et du titre qu'elles portent [1].

En nous basant sur les renseignements donnés dans l'appendice du Culla-Vagga et relatifs au premier Concile, renseignements que nous avons résumés plus haut, nous admettons que le canon mis par écrit comprenait en premier lieu les 5 livres du Vinaya [2], dans la forme dans laquelle nous les possédons aujourd'hui.

Le compte-rendu canonique du premier Concile ne dit rien de l'Abhidharma-Piṭaka. Nous avons déjà trouvé mentionné un des livres de ce Piṭaka à propos du 3e Concile à Pâṭaliputra ; comme cette partie du canon pâli correspond pour le nombre d'ouvrages (sept) [3] aux anciens Abhidharmas des Septentrionaux et que les titres sont les mêmes pour la plus grande partie, on peut admettre que la rédaction pâlie, actuellement existante, de ces livres remonte jusqu'à Vatta-Gâmani. Nous ne pouvons examiner s'ils sont de beaucoup antérieurs à celui-ci.

1. Nous essayerons de mettre plus tard en lumière les points de concordance et de différence que présente l'ancien canon du Nord, comparé à celui du Midi, en ce qui concerne les divisions et les titres.

2. *Prâtimoksha* et *Sutta-Vibhaṅga; Mahâ-* et *Culla-Vagga ; Parivâra.* Ce dernier livre, sorte de résumé des quatre premiers, fut rejeté par la secte d'Abhayagiri. L'aperçu que nous donnons dans le texte se rapporte exclusivement au canon du Mahâvihâra.

3. Dhamma-Saṅgaṇi ; Vibhaṅga ; le traité Kathâ-Vatthu ; Puggala-paññatti ; Dhâtukathâ Yamaka ; le traité sur les Paṭṭhânas.

Il est beaucoup plus difficile d'arriver à un résultat en ce qui concerne le Sutta-Piṭaka, car les Docteurs de l'Église des anciens temps n'étaient nullement d'accord sur ce qu'il fallait comprendre sous cette rubrique. Ce n'est pas étonnant, d'ailleurs, car les écrits les plus dissemblables sont mentionnés comme faisant partie de ce vaste Piṭaka. Un des écrits énumérés, par exemple, contient une explication détaillée des 33 Suttas, et il va de soi qu'une explication de Suttas peut être difficilement rangée parmi les Suttas eux-mêmes, qu'on prenne *sutta* dans le sens du sanscrit *sûtra*, règle, théorème, ou de *sûkta*, bon discours, belle parole,
342 évangile. En outre, on trouve mentionné quelques livres * qui contiennent des recueils d'hymnes : ce sont là des *sûktas*, non des *sûtras*. Bref, différentes subdivisions du Sutta-Piṭaka ne présentent aucune analogie, ni pour la forme, ni pour le fond.

D'après le Culla-Vagga, dès l'origine, c'est-à-dire tel qu'il fut récité par Ânanda, sous la présidence de Kâçyapa le Grand, le Sutta-Piṭaka contenait 5 collections ou recueils [1], et Buddhagosha explique ceci de telle façon que le 5e recueil, — contrairement au principe qui a présidé au classement des quatre premiers — ne serait qu'un titre général pour 15 genres d'ouvrages, à savoir : 1. Khuddaka-Paṭha, petits morceaux en vers et en prose ; 2. Dhammapada, anthologie de poésies gnomiques ; 3. Udâna, effusions lyriques du Gota-

1. Dîgha-Nikâya (recueil de Suttas [discours du Maître] de grande étendue) ; Majjhima-N. (recueil de Suttas de moyenne étendue) ; Saṃyutta-N. (recueil de Suttas de peu d'étendue ?) ; Aṅguttara-N. (mélanges) ; Khuddaka-N. (recueil de petites choses ; ce recueil contient justement la plus grande partie de l'Ecriture Sainte). Les quatre premiers Nikâyas sont aussi appelés parfois les « 4 Âgamas. » Fa Hian donne aux subdivisions du canon de Ceylan (c'est celui de la secte Mahîçâsaka qu'il a en vue) le nom d'Âgamas, conformément à l'usage des Septentrionaux ; *Travels*, 165. Il donne à la langue dans laquelle ces livres étaient rédigés le nom de Fan, par lequel les Chinois désignent le sanskrit ; il est possible que le voyageur ait considéré comme négligeable la différence entre le sanskrit et le pâli ; mais la preuve certaine manque. Nous ne savons pas non plus si les livres qu'il se procura appartenaient au canon du Mahâvihâra.

mide; 4. Itivuttaka, sentences ou proverbes du Maître; 5. Sutta-Nipâta, poèmes didactiques ; 6. Vimâna-vatthu, récits relatifs aux séjours célestes ; 7. Peta-vatthu, histoires de fantômes ; 8. Thera-gâthâ, cantiques de moines ; 9. Theri-gâthâ, cantiques de religieuses ; 10. Jâtaka, contes d'animaux et nouvelles ; 11. Niddesa, commentaire du Sutta-Nipâta par Çâriputra ; 12. Paṭisambhidâ, sur les qualités spéciales des Saints; 13. Apâdana, légendes ; 14. Buddha-Vaṁsa, généalogie des 24 Buddhas ; 15. Cariya-piṭaka, court récit des bonnes œuvres du Buddha dans sa carrière de Bodhisatva [2].

En ce qui concerne ces subdivisions, il y a chez les docteurs une différence d'opinion. Quelques-uns soutenaient que les douze premières rubriques * faisaient partie de l'Abhi- 343
dharma, tandis que d'autres étaient d'avis que toutes les quinze rubriques devaient être classées parmi les Suttas [1]. Il est évident qu'on n'eût pu discuter sur la vraie place des douze rubriques si l'on n'avait été d'accord qu'elles faisaient en tout cas partie du canon ; on peut donc considérer cette différence d'opinion parmi les docteurs comme une preuve du fait que le canon actuel était déjà fixé avant Buddhaghosha (420 de notre ère).

Bien qu'on retrouve la plupart de ces quinze genres d'ouvrages [2] chez les Septentrionaux comme subdivisions du Sûtra-Piṭaka, on peut se demander si ce classement est le plus ancien. En effet, les Bouddhistes du Midi aussi bien que ceux du Nord connaissent une autre division de l'Écriture en Aṅgas, subdivisions. Les Singhalais comptent 9 Aṅgas : Sutta, Geyya, Veyyâkaraṇa, Gâthâ, Udâna, Itivuttaka,

2. Inutile de faire remarquer que les numéros 8, 9, 11 et 14 ne peuvent d'aucune manière être considérés comme « la parole du Buddha, » sauf dans un sens mythique. Néanmoins, Buddhagosha appelle tout cela tranquillement « la parole de Buddha » (*buddhavacanam*).

1. Buddhaghosha, chez Childers, *Pali Dict.* 282.

2. Ou seize genres, quand on compte les Suttas des quatre premiers recueils comme un genre à part.

Jâtaka, Abbhuta-dhamma et Vedalla [3]. Sutta figure ici comme une subdivision, et non comme le nom général du recueil, ce qui devrait être le cas si les 8 autres Aṅgas faisaient réellement partie du Sutta-Piṭaka.

Nous nous réservons de revenir sur la classification des livres saints quand nous traiterons de l'ancien canon des Septentrionaux ; nous reprenons maintenant le récit des événements de Ceylan, en tant qu'ils se rattachent à l'histoire de la Congrégation.

A Vatta-Gâmani succéda son fils Mahâtishya ; à celui-ci, un de ses frères, connu dans l'histoire sous le nom de Nâga le Brigand, et qui, en effet, se conduisit pendant douze années comme un vrai bandit. On raconte qu'il détruisit 18 Vihâras, par vengeance, parce que les moines avaient autrefois, du temps où il vivait en vagabond, refusé de lui donner l'hospitalité [4].

Un des descendants de Vatta-Gâmani, Âmaṇḍa-Gâmani, autrement dit Abhaya, qui monta sur le trône 95 ans après la mort du premier, par conséquent au premier siècle de
344 notre ère, défendit * de tuer des êtres vivants dans toute l'île de Ceylan. Il fit planter partout diverses espèces d'arbustes utiles, bienfait auquel il devrait son nom d'Âmaṇḍa, c'est-à-dire, ricin [1]. Quelqu'ait été l'effet pratique de la défense proclamée, le roi bienveillant dut bientôt s'apercevoir que des ordonnances ne suffisent pas pour exterminer la méchanceté du cœur de l'homme ; il fut assassiné par son propre frère, Kaṇirajânu ou Kanijânu-Tishya [2]. L'histoire de Ceylan n'est que trop riche en pareilles aventures : elle forme une suite monotone de meurtres de proches parents, de massacres, de brigandages, de débauches, d'effroyables haines

3. Voir pour la définition de ces termes, entre autres, Sumaṅgala-Vilāsinī, 23 et ss.

4. *Mahâv.* 208, comp. *Dîpav.* 20, 24.

1. *Dîpav.*, 21, 37 ; *Mahâv.*, 215.

2. *Mâhav.* 215 ; dans *Dîpâv.* 21, 38, il n'est pas question de l'assassinat.

sectaires, le tout diversifié par l'énumération de couvents, de temples et de sanctuaires, fondés par des princes, des princesses et d'autres grands personnages.

La mort d'Âmaṇḍa-Gâmanî fut suivie d'un temps de violences, sur lesquelles le chroniqueur le plus ancien n'insiste pas, moins peut-être par le désir d'étouffer des événements scandaleux, qu'à cause du peu d'intérêt que lui inspiraient les événements politiques, en tant qu'ils ne touchaient pas à la construction de couvents, etc. ; or, ces constructions se poursuivaient assez régulièrement. C'est ainsi qu'il prend la peine de mentionner que le roi Çubha, un fils de portier, fit bâtir le couvent Çubha (nommé ainsi d'après lui), le beau couvent Vilva, et plusieurs cellules; mais il ne dit pas que ce portier et fils de portier avait assassiné son maître, le roi Tishya-Yaçolâla, comme nous le lisons dans la chronique plus récente [3]. C'est seulement cette source plus récente qui nous apprend que Çubha, à son tour, fut déposé et assassiné par Vṛshabha, qui dépassa encore son prédécessseur par la piété et les bonnes œuvres, sous la forme d'édifices et de dons à des ecclésiastiques [4]. Ce Vṛshaba était un homme du bas peuple *, qui avait déjà donné le signal 345
de la révolte sous Yaçolâla. Le récit bizarre [1] donné de ce soulèvement revient à ceci :

Il existait une prédiction d'après laquelle un homme, portant le nom de Vṛshabha, monterait un jour sur le trône. Le roi Yaçolâla donna par conséquent l'ordre d'exterminer tous les hommes de l'île qui portaient ce nom fatal. Parmi ceux que l'ordre menaçait se trouvait aussi un homme de la race des Lambakarṇas [2]. Averti par son oncle et sa tante, il

3. *Dîpav.*, 21, 47 ; *Mâhav.*, 218.

4. Pendant son règne, qui dura quarante-quatre ans, il célébra tous les ans la fête de Vaiçâkha; on en conclurait que la fête, d'ordinaire, n'était pas célébrée aussi régulièrement.

1. *Mahâv.* 219.

2. Probablement synonyme de Mâtaṅga, c'est-à-dire Paria; *lambakarṇa* et *mâtaṅga* ont du reste tous les deux le sens d' « éléphant ».

échappa à une perte certaine en se réfugiant au Grand Monastère. C'est alors seulement que notre Vṛshabha entendit parler de la fameuse prédiction, qu'il ne connaissait pas encore. Il prit son courage à deux mains, osa fomenter un soulèvement, et se mit à la tête de quelques gaillards audacieux, à l'aide desquels il s'empara de plusieurs villages. Après avoir lutté pendant dix ans, d'abord contre Yaçolâla et ensuite contre Çubha, il disposa à la fin d'une force suffisante pour marcher sur la capitale, s'en emparer, tuer Çubha dans son palais et se rendre maître du parasol royal.

On peut supposer facilement que le chroniqueur, de propos délibéré ou non, donne une idée fausse des événements; il est plus difficile de découvrir le véritable enchaînement des faits. On essayerait en vain de deviner, d'après des données aussi imparfaites, la nature et la portée de la révolution, de même qu'il serait inutile d'approfondir la question jusqu'à quel point le clergé a eu la main dans tous ces troubles [3]. A en juger d'après les apparences, il observa la neutralité, et choyait également tous les princes, pourvu qu'ils rendissent des services à la religion et à l'Église. L'état florissant de la religion sous Vṛshabha et le respect qui entourait le clergé, sous ce règne, peuvent se mesurer
346 aux bonnes œuvres qui ont valu à ce prince * une place honorable dans les chroniques du Grand Monastère. Il fit bâtir dix Stûpas près du Vihâra sur le mont Cetiya, de même qu'un Vihâra près du couvent Jardin d'Aiçvarya et une maison pour les réunions du chapitre. Partout, dans l'île, on répara les couvents qui menaçaient ruine; le roi satisfit aux besoins des moines en se chargeant de les loger et de les vêtir. Le Jardin du Stûpa fut enrichi d'une chapelle, et ce couvent, aussi bien que ceux du Grand Monastère et du Mont

3. Lassen, *Ind. Alt.* II, 1015, présente sur cette révolution des considérations qui méritent d'être lues.

Cetiya reçurent en don chacun mille lampes à huile qui ne s'éteignaient jamais [1].

Nous arrêtons ici, au moment de la mort de Vṛshabha, l'an 110 après J.-C., la première période de l'histoire ecclésiastique de Ceylan ; non que cette mort fasse époque, mais afin d'observer le synchronisme dans l'histoire des deux grandes divisions de l'Église.

Pendant cette période de trois siècles et demi, le Bouddhisme atteignit dans l'île, sans secousses appréciables, la hauteur à laquelle il s'est maintenu jusqu'aux temps modernes [2]. Un schisme s'était déclaré dans l'Église sous le règne de Vatta-Gâmani ; à partir de ce moment, les sectes du Mahâvihâra ou Grand Monastère et d'Abhayagiri furent l'une en face de l'autre, animées de sentiments peu amicaux ; nous verrons dans la suite de cette histoire comment les haines théologiques des frères amenèrent de temps en temps des actes de violence brutale et même des persécutions haineuses.

2. — Histoire de l'Église sur le continent de l'Inde. — Les derniers Mauryas. — Pushyamitra. — Conquérants grecs. — Ménandre et Nâgasena. — Conquérants scythiques et autres. — Kaniskha. — Troisième Concile. — Liste des livres de l'ancien canon. — Subdivision en Angas. — Vasumitra et Pârçvika. — Açvaghosha.

Après la mort du grand protecteur du Dharma (vers 231-226) plusieurs princes de sa dynastie se succédèrent, jusqu'à ce que * (vers 182-178) la dynastie des Mauryas fût précipitée 347
du trône et remplacée par celle de Çuṅgas. Dans la source la

1. *Dîpav.*, 22, 1, *Mahâv.* 220.

2. De nos jours, on estime le nombre total des Bouddhistes dans l'île à un milion et demi, ce qui est un peu plus que la moitié de la population totale ; l'autre moitié se compose de Mahométans, d'Hindous et d'un petit nombre de Chrétiens.

moins indigne de confiance [1] les noms des derniers Mauryas sont donnés ainsi : Suyaças, Daçaratha, Saṅgata, Çâliçûka, Somavarman, Çaçivarman [2] et Bṛhadratha.

Des rois de cette liste, Devânâmpriya Daçaratha nous est connu par trois courtes inscriptions à Nâgârjuni [3], qui nous apprennent qu'immédiatement après son couronnement, il donna des cryptes pour servir de demeures permanentes à des moines Âjîvikas. Du surnom Devânâmpriya et du fait que ce prince a fait une donation à une certaine classe de gymnosophistes, nous ne pouvons tirer aucune conclusion quand à sa religion personnelle; il peut avoir été un Bouddhiste sincère, et avoir eu, en même temps, comme son grand-père durant sa période libérale, des sentiments bienveillants à l'égard d'autres ordres monastiques.

Le prédécesseur de Daçaratha, Suyaças, pourrait être la même personne que Kuçala, mentionné ailleurs comme successeur d'Açoka [4]; car rien n'est plus commun que de voir un prince indien porter deux noms à la fois, ou même davantage. Quelques sources bouddhiques appellent ce successeur Sampadin, le fils de Kunâla. Nous avons déjà montré plus haut pourquoi il est impossible que Sampadin ait été le fils de Kunâla, et le résultat reste le même en présence d'une autre leçon de la légende, d'après laquelle ce fils de Kunâla et successeur d'Açoka s'appelle Vigatâcoka [5]. Le même Viga-

1. *Vishṇu-Purâṇa* (chez Wilson, 470); comp. Burnouf, *Lotus*, 118. Nous avons rectifié tacitement quelques formes impossibles.

2. Le texte porte Çaça-dharman, ce qui est un nom impossible; pour la signification, Çaçivarman équivaut à Somavarman; ce sont peut-être deux noms de la même personne; d'autres leçons donnent Çatadhanvan ou Çatadhara.

3. *Corpus Inscr.* 133.

4. Lassen, *Ind. Alt.* II, 284.

5. Târanâtha, 40, 50; pour varier, le même auteur, 38, le mentionnant comme co-régent., l'appelle Vâsavadatta. L'hypothèse de Lassen, *Ind. Alt.* II, 361, que Suyaças et Sampadin auraient hérité chacun d'une partie de l'empire d'Açoka, de sorte que le premier devint roi à Pâṭaliputra, le second à Vidiçâ,

tâçoka ou Vitâçoka figure dans un autre ouvrage qui a tout autant d'autorité que le premier, comme un frère d'Açoka, né du même lit [6]. * Quand on tient compte du fait qu'on attribue 348
à ce Vigatâcoka un règne de 76 ans, tandis que l'intervalle complet entre la mort d'Açoka et la déposition du dernier Maurya n'est que de 48 ans ; quand on se rappelle en outre que Vigatâçoka peut signifier « lorsqu'Açoka était parti », — il est évident que nous avons affaire au nom d'une époque, non à un nom d'homme. Cette époque était plus récente qu'Açoka et venait immédiatement après celui-ci : on pouvait donc la considérer comme son frère cadet, aussi bien que comme son petit-fils. Le fait que les événements qui auraient eu lieu sous ce roi allégorique n'ont laissé aucun souvenir, est prouvé par le conte suivant, le seul qu'on ait su inventer pour remplir cette lacune de 76 ans. Il revient à ceci : il y avait dans le pays d'Orissa un riche brahmane, Râghava, qui se convertit aux Trois Joyaux. Un ange lui apparut dans un rêve, pour lui annoncer que le lendemain matin un moine se présenterait chez lui. Au moment indiqué, un Père, tout aussi allégorique que le roi Vigatâçoka, et qui se nommait Sabbat (Poshadha), parut en effet; il fut adoré immédiatement par le brahmane, qui réunit ensuite 80 mille moines et les régala pendant trois ans.

Le même historien, donne, sur l'autorité des Anciens, au roi Vigatâçoka (dont la célébrité, malgré son règne de 76 ans, n'a jamais égalé celle du roi Soliveau, dans la fable de Jupiter et des grenouilles) un fils Vîrasena, autrement dit Indrasena, qui aurait dominé sur la terre pendant 70 ans [1]. Ce nom rappelle celui de Vṛshasena dans la légende d'Açoka, où la liste est donnée ainsi : Sampadin, Bṛhaspati, Vṛsha-

est inadmissible, car l'existence même de Sampadin repose sur l'autorité de la légende d'Açoka, et, dans celle-ci, il figure comme co-régent à Pâṭaliputra.

6. *Divya-Avadâna,* 370, où l'on lit Vigataçoka (*sic*); Burnouf, *Introd.* 360; Vassilief, remarque sur Târanâtha, 287.

1. Târanâtha, 50.

sena, Pushyavarman et Pushyamitra [2]. Comme Vîrasena est dit le père de Nanda, et comme, en outre, il règne la plus épouvantable confusion dans la chronologie, on n'a aucune
349 base certaine pour l'hypothèse, * assez acceptable en elle-même, d'après laquelle Vîrasena et Vṛshasena seraient des variantes d'un seul et même nom [1].

Quant à Çâliçuka, qui n'est mentionné que dans les listes brahmaniques, on dit quelque part qu'il régnait à Pâṭaliputra, qu'il était un prince ami de la guerre et un tyran, un partisan de la théorie du Dharma, mais inique dans ses actions [2]. On peut en conclure qu'il passait, à tort ou à raison, pour un Bouddhiste ardent.

Bṛhadratha ou Bṛhadaçva, le dernier des Mauryas, fut précipité du trône, vers 182-178, par le commandant en chef des troupes, Pushyamitra; avec cet événement la dynastie fondée par le vaillant Candragupta disparut définitivement de la scène de l'histoire, pour être remplacée par les Çuṅgas.

Pushyamitra était un partisan de l'ancienne religion védique [3] et les Bouddhistes le représentent comme l'ennemi de leur foi et un sacrilège. Ceci n'est certainement pas une fiction pure, bien que les fables enfantines qu'ils nous racontent ne méritent pas la moindre confiance en ce qui concerne les détails. C'est ainsi qu'ils prétendent qu'un jour Pushyamitra, désireux d'éterniser son nom, ainsi que l'avait fait Açoka [4], tint conseil un jour avec ses ministres sur le

2. *Divyâv.* 433; Burnouf, *Introd.* 430; Pushpadharman et Pushpamitra, dans ce passage, sont des formes impossibles; Pucchavarman (Vassilief, sur Târanâtha, 287) est une corruption de Pushyavarman.

1. Schiefner sur Târanâtha, 50; dans le drame *Mâlavikâ et Agnimitra* figure un Vîrasena comme beau-frère et général d'Agnimitra, fils de Pushyamitra.

2. Garga, cité dans la préface de la *Bṛhat Saṁhitâ*, p. 36.

3. Patañjali sur Pâṇini, 3, 2, 123.

4. Si le roi avait réellement cette ambition, il semble étrange qu'il n'ait pas laissé de magnifiques colonnes monumentales ou des inscriptions gravées sur le roc.

meilleur moyen d'atteindre ce but. Les ministres lui auraient conseillé de faire la même chose pour la Foi que son illustre prédécesseur, « un prince de sa propre race ». — Cette phrase déjà montre que les auteurs du récit ne savaient plus rien du véritable rapport historique entre les Mauryas et les Çuṅgas; mais continuons. — Le roi fut d'un autre avis, et se fit amener par un brahmane [5], son conseiller spirituel *, à mar- 350
cher, avec une armée complète, composée de fantassins, de chevaux, d'éléphants et de chars, contre le couvent du Jardin du Coq, près de Pâṭaliputra, afin de le détruire. Au début, il fut arrêté en son mauvais dessein par le terrible rugissement que fit entendre, trois fois de suite, le lion de pierre, placé à la porte du couvent. Alors le roi (sur qui ce rugissement semble avoir fait peu d'impression) convoqua jusqu'à trois fois le chapitre et fit savoir aux moines qu'il avait l'intention d'abolir la religion de Buddha; il leur demanda ce qu'ils aimeraient le mieux voir détruit : le Stûpa ou le couvent. Les moines aimèrent mieux voir détruire le couvent. Le roi, suivant le vœu du chapitre, fit détruire le bâtiment [1] et massacrer tous les moines qui l'habitaient. Puis il alla à Çâkala, où il promit une récompense de cent deniers [2] d'or à tout homme qui lui apporterait la tête d'un Çramaṇa. Un moine offrit volontairement sa propre tête, afin d'épargner les sanctuaires et les vies des autres frères; la conséquence fut que le roi fit massacrer tous les saints du pays. Rencontrant de la résistance, il alla plus loin, jusqu'à ce qu'il arriva à la fin à l'Océan méridional, où il fut enfermé dans un rocher avec ses troupes et ses chars. A partir de ce moment, Pushyamitra, enfermé dans le rocher, reçut le sur-

5, *Divyâv.* 434; Burnouf, *Introd.* 430.

1. Le couvent était complètement en ruines du temps de Hiuen Thsang (*Mém.* II, 6); le voyageur ne dit rien d'une destruction violente.

2. On ne sait pas à quel moment les deniers romains furent, pour la première fois, imités dans l'Inde; naturellement des siècles après Pushyamitra.

nom de Munihata [3]. Avec lui s'éteignit la dynastie des Mauryas (*sic*).

Un autre récit a l'air moins absurde [4] : « Pushyamitra, le roi des Brahmanes, d'accord avec les autres hérétiques, fit la guerre, incendia, du Madhyadeça à Jâlandhara, une foule de Vihâras, et tua aussi quelques moines, bien que la plupart eussent réussi à se réfugier en d'autres pays. Pushyamitra mourut cinq ans plus tard dans le Nord ». Cette persécution aurait eu lieu cinq siècles après le Buddha, par conséquent
351 100 ans après Kanishka *. Comme ce prince vivait plus de trois siècles après Pushyamitra, le récit doit être une fiction, et cette fiction doit avoir été mise par écrit plusieurs siècles après Kanishka, lorsqu'on ne savait plus que Pushyamitra était monté sur le trône peu de temps après Açoka.

Ce serait excessif de nier la possibilité d'une persécution religieuse sous Pushyamitra, bien que les « traditions » bouddhiques elles-mêmes soient plutôt contraires que favorables à l'idée d'une persécution. En effet, si l'on avait conservé quelque souvenir des faits réels, on n'eût pas eu besoin de recourir à un amalgame de contes à la fois impossibles et puérils. Cependant, pour plus d'une raison, il est possible qu'il y ait eu dans l'Hindoustan proprement dit, immédiatement après la chute des Mauryas, un état des esprits défavorable aux fils de Çâkya. La bourgeoisie, dans les sources bouddhiques, est fréquemment représentée comme mécontente de l'augmentation trop forte du nombre des moines, nombre sans aucun rapport avec les besoins réels des populations; elle se rappelait la mauvaise administration et les extorsions des Mauryas [1], et n'avait par conséquent

3. Ceci doit signifier « celui qui tue les Sages ». Malheureusement, le mot, en réalité, veut dire juste le contraire : « tué par le Sage » ou : « par les Sages ».

4. Târanâtha, 81.

1. Une remarque de Patañjali sur Pâṇini, 5, 3, 99, tendrait à faire croire que ces princes, pour se procurer de l'argent, s'étaient réservé le monopole de la fabrication des idoles. Ce qu'on peut, en tous cas, conclure avec certitude

aucune raison d'être particulièrement charmée d'une classe de gens qui, dans leur règlement, il est vrai, défendent d'accepter le moindre don en or et en argent, mais qui, en même temps, considèrent le gaspillage des deniers publics au profit de la Congrégation, comme la plus haute qualité du prince. En présence d'un pareil état de l'opinion, il est possible qu'il y ait eu, en quelques localités, des pillages de couvents, peut-être avec permission tacite des gouvernants. Jusqu'ici, cependant, nous n'avons pas le semblant d'une preuve, même des faits ainsi réduits [2].

De 182 à 70 avant J.-C., en même temps que la dynastie des Çuṅgas gouvernait l'Hindoustan proprement dit, nous trouvons en Bactriane, à Kabul et dans le Nord-Ouest de l'Inde, des rois grecs qui poussèrent leurs invasions et leurs conquêtes jusqu'à la Yamunâ, et même *, s'il faut en croire un 352
récit indien, jusqu'à Oudhe et Pâṭaliputra. Si les Grecs, dont les écrivains brahmaniques vantent la vertu militaire tout autant que le génie scientifique, ne s'étaient fait perpétuellement la guerre entre eux [1], ils eussent probablement réussi à fonder, au cœur du pays, un empire plus solide que celui qui fut établi quelques siècles plus tard par les Kushanas ou Turushkas.

Le plus célèbre de ces rois grecs qui ont gouverné une partie de l'Inde est Ménandre, vers 150 avant Jésus-Christ. On a reconnu, sans doute avec raison, ce nom dans celui de

de cette remarque, c'est que le trésor, sous leur règne, était dans un état fort délabré.

2. Il y a plus : les Bouddhistes eux-mêmes ont une théorie d'après laquelle il y aurait eu trois fois des persécutions et trois fois des destructions des sanctuaires. Toutes les choses, bonnes ou mauvaises, sont triples. Ces trois persécutions — c'est un fait officiellement admis — ont eu lieu dans l'intervalle entre Nâgârjuna et Asaṅga, c'est-à-dire entre 150 et 550 après notre ère (Vassilief, *B.* 203). On voit que, d'après cette doctrine, il n'y a plus de place pour les persécutions de Pushyamitra.

1. Ce détail se trouve également dans un ouvrage brahmanique : Garga dans *Bṛhat Saṁhitâ*, préface, pass. cité.

Milinda [2]. Une anecdote relative à ce roi, qui nous a été transmise par Plutarque [3], est digne d'attention. Lorsque Ménandre de Bactriane, dit-il, après avoir régné conformément à la justice, mourut au camp de son armée, toutes les villes de son empire se chargèrent en commun des cérémonies funèbres; à cette occasion, il s'éleva une dispute sur la possession des ossements du prince bien-aimé; on y mit fin à grand'peine par une décision, d'après laquelle chaque ville reçut une part égale des cendres du souverain défunt. Ce récit, dont nous n'avons pas à examiner ici la valeur historique, a l'air d'une version modifiée, pour ainsi dire, de la légende du partage des reliques du Buddha, et il est difficile de croire qu'il n'y a aucun lien entre les deux récits. En tout cas, leur ressemblance semble indiquer qu'il y a eu des relations entre Ménandre et les Bouddhistes. Dans les Questions de Milinda, écrit qui, comme on sait, représente le roi grec comme un converti du Père de l'Église Nâgasena, on nomme comme une de ses résidences la ville de Sâgala [4], et ce détail a tout l'air d'une tradition authentique. Il n'en est pas de même de la chronologie; mais celle-ci est trop important pour ne pas s'y arrêter.

353 * L'auteur inconnu des Questions fait prédire par le Buddha qu'un certain novice renaîtrait cinq siècles après le Nirvâṇa; ce personnage devint le roi Milinda. Si l'on prend pour base la date singhalaise du Nirvâṇa, 543 après J.-C., Milinda serait né l'an 43 avant notre ère, plus d'un siècle trop tard. Si l'on prend comme point de départ le couronnement d'Açoka,

2. Forme pâlie; en sanscrit le nom est Milindra, comme nous l'avons déjà vu plus haut; peut-être faut-il admettre une forme secondaire, Minandra, qui pouvait facilement donner Minara; sur les monnaies le nom doit se lire, semble-t-il, Menanda.

3. *Reipubl. gerendae princ.* 28; comp. Strabon. XI, 516.

4. Sanscr. Çâkala, chez les auteurs grecs Sagala Euthydemia, ou Sangala; la ville était située à peu près à l'emplacement du moderne Amritsar; comp. Vivien de Saint Martin dans *Voy. des Pèl. B.* III, 327.

l'écart devient encore plus grand [1]. Si l'écrivain avait vécu vers les premières années de notre ère, une pareille erreur eût été impossible. Le livre doit donc avoir été composé bien plus tard, certainement pas avant l'an 100 de notre ère. Un pareil témoignage n'a aucune valeur. De plus, l'auteur des Questions représente les six Hérésiarques, Pûraṇa Kassapa, etc., comme étant encore en pleine activité du temps de Milinda, de sorte qu'il se moque soit de l'Écriture Sainte, soit de son lecteur — ou des deux à la fois.

Néanmoins l'affirmation que Nâgasena et Ménandre étaient contemporains pourrait reposer sur une tradition véridique. Mais, cela même serait impossible si Nâgasena était la même personne que Nâgârjuna, ainsi qu'on l'a soutenu parfois [2]; car toutes les sources, bouddhiques et autres, s'accordent à placer la naissance de Nâgârjuna, après Kanishka, c'est-à-dire au 2e siècle de notre ère.

Il faut observer pourtant qu'on ne trouve dans les sources bouddhiques aucune preuve de cette confusion de Nâgasena avec Nâgârjuna, quelques embrouillées et peu dignes de confiance qu'elles soient d'ailleurs. Dans un livre tibétain [3] on nomme Nâgasena parmi les 16 apôtres qui, immédiatement après la disparition de Kâçyapa dans la montagne, furent envoyés vers toutes les régions afin de proclamer le Dharma *. Il s'établit sur le mont Urumuṇḍa près de Râja- 354
gṛha [1] (on dirait qu'une montagne n'est pas un endroit bien choisi pour convertir les hommes). Ce Nâgasena, connu aussi sous le nom de Nâgamudra, est évidemment une figure mythologique, ou bien une simple fiction, imaginée pour

1. Entre cet événement (218 après le Nirvâṇa) et l'an 500, il y a un intervalle de 282 années; si l'on place le premier point vers 260 avant J.-C., Ménandre sera reculé forcément au premier siècle de notre ère.

2. Burnouf, *Introd.* 270.

3. Schiefner, note 43 de *Lebensb.*

1. D'autres disent que cette montagne était près de Mathurâ : Burnouf, *Introd.* 378 : comp. Schiefner sur Târan. 286.

masquer la complète ignorance de ces mêmes moines qui tenaient à leur réputation d'omniscience.

Tout autre est le récit qu'on trouve dans un autre ouvrage tibétain de tout autant d'autorité [2] : on y raconte qu'il y eut des querelles dans la Congrégation, la 137e année après le Buddha, du temps des rois Nandin (mieux : Nanda) et Mahâpadma; qu'il y eut un schisme et une formation de sectes du temps des Pères de l'Église Nâgasena et Manoratha; que, 63 ans après ce schisme, le Père de l'Église Vatsîputra [3] recueillit la Parole du Seigneur. Bien qu'il soit prouvé par d'autres témoignages que Nanda Mahâpadma (coupé en deux individus, selon l'habitude des Bouddhistes) ne peut avoir vécu postérieurement aux Mauryas, un historien tibétain [4] fait vivre ce personnage dédoublé longtemps après Açoka. On peut se demander quelle raison a amené l'historien à commettre cet anachronisme monstrueux et à intervertir ainsi l'ordre des dynasties? Si l'on veut essayer d'expliquer cette singularité, il faut se rappeler que l'intervalle entre Buddha et Kanishka, chez les Septentrionaux, est de 400 ou de 300 ans. Si l'on admet ce chiffre de 400 ans, Nanda Mahâpadma aura vécu 263 (soit 400 moins 137) ans avant Kanishka, et Nâgasena de même. Supposons que Kanishka soit monté sur le trône l'an 78 après J.-C., comme le veulent quelques savants, nous aurons alors pour Nâgasena la date de 185 avant J.-C. [5], et dans ce cas il aurait été le contemporain de Ménandre [6], bien que plus âgé que celui-ci.

2. Voyez Vassilief sur Târan. 298.

3. On semble avoir confondu souvent Vatsîputra et Vajjiputra.

4. Târan. 52, 55.

5. Si l'on prend l'intervalle de 300 ans, le Père de l'Église aura vécu 85 ans avant J.-C.

6. Malheureusement, l'époque 78 après J.-C., indiquée pour Kanishka, est très discutable. D'après les dernières recherches, il semble plus probable qu'il a régné vers le milieu du IIe siècle de notre ère. Si l'on part de cette dernière hypothèse, on peut admettre, entre Ménandre (vers 150 avant J.-C.) et Kanishka, un intervalle de trois siècles.

* Si nous lisons quelque part [1] que Nâga, le savant Père 355
de l'Église, qui florissait sous le roi Nanda, donna lieu au schisme des quatre écoles et fit l'éloge des cinq articles, il est évident qu'on a voulu désigner le même individu que Nâgasena ; mais il reste douteux si ce personnage, aussi remarquable comme originateur de schismes [2] que comme Sage, correspond à une individualité historique. Nous croyons que si, mais nous croyons aussi qu'il n'a jamais existé un illustre Père de l'Église bouddhique nommé Nâgasena ou Nâga, et que c'est simplement un pseudonyme de Patañjali, l'auteur du manuel du Yoga et du Mahâbhâshya, qui vivait réellement du temps de Ménandre [3]. Il faut remarquer que les Bouddhistes ont essayé de faire passer tout homme célèbre dans l'Inde, jusqu'à leur adversaire irréconciliable, Çaṅkara, pour l'un des leurs ; de même, Pâṇini, Kâtyâyana et Patañjali sont placés par eux parmi les « anciens docteurs », à côté d'illustrations bouddhiques de bon aloi [4].

Si nous biffons de bon cœur le Père de l'Eglise Nâgasena ou Nâga de la liste de célébrités bouddhiques, et si nous manifestons quelques doutes au sujet des « sympathies » de Ménandre pour le Bouddhisme, vu qu'on ne trouve aucune trace de ces sympathies sur les monnaies de ce souverain, nous ne nions pas que les fils de Çâkya, déjà du temps des rois grecs, n'aient fait des efforts vigoureux pour répandre la doctrine salutaire dans les régions du Nord-Ouest de l'Inde, le Kashmir, le Kabul et la Bactriane. Dans tous ces pays, le Dharma a particulièrement fleuri pendant des siècles. Le

1. Târan., passage cité.

2. D'autant plus remarquable qu'il donna naissance à un schisme, non en deux, mais en quatre écoles.

3. Il s'appelait, entre autres, Nâgeça, maître des Nâgas ; et aussi Phaṇin ; comp. *Vikramâṅkacarita* de Bilhaṇa, 18, 82 ; Hemâdri, *Caturvarga-Cintâmaṇi*, II, 1, 108.

4. Dans le dictionnaire *Mahâvyutpatti*, § 177.

Kashmir et le Gândhâra furent partout renommés comme des
356 pays où la semence de la Foi * avait produit une riche moisson, tellement que Buddhaghosha les met sur la même ligne que Ceylan ; de son temps encore, ces pays étaient illustrés par la robe couleur de tannin des moines et animés par le souffle des prophètes [1]. Nous avons déjà parlé de la prétendue conversion du Kashmir et du Gândhâra par Madhyântika, et des Stûpas qu'Açoka aurait fait bâtir dans le premier de ces pays. Si l'on peut ajouter foi à ce que raconte l'histoire du Kashmir, le fils d'Açoka, Jaloka, qui succéda à son père dans ce royaume, quoique Çivaïte de religion, n'en fit pas moins bâtir un Vihâra [2].

Il est certain que les fils de Çâkya avaient déjà pénétré en Bactriane au second siècle avant notre ère ; un auteur grec [3] de l'an 80-60 d'avant J.-C. parle de philosophes parmi les Bactriens, et nomme particulièrement les Mages et les Samanéens : ce dernier terme désigne sans doute les moines bouddhiques [4]. Peut-être faut-il rapporter à cette époque la fondation du Nouveau Monastère à Balkh, la capitale du pays, monastère si célèbre du temps de Hiuen Thsang et encore plus tard, par les pèlerinages qu'on faisait vers cet endroit, du fond de l'Inde, de Kabul et de la Chine [5].

Les monuments de Kârli, de Nâsik, d'Ajanta, d'Amarâvatî, dont les parties les plus anciennes remontent à l'an 200

1. *Sutta-V.* I, p. 316.

2. *Râja-taraṅgiṇî*, 1, 147.

3. Alexandre Polyhistor, chez Cyrille, *Contre Julien* (édit. Aubert, VII, 134), comp. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, p. 339.

4. Nous ne voulons pas nier la présence d'ascètes jainiques ou brahmaniques en Bactriane ; on sait de science certaine qu'il y avait des Jainas aussi bien que des moines çivaites à Kapiça, du temps de Hiuen Thsang (*Mém.* I, 41) ; de nos jours encore, il y a un couvent de moines brahmaniques à Baku, sur la mer Caspienne.

5. *Voy. des Pèl. B.* I, 64 ; nous reviendrons plus tard sur les notices arabes extrêmement intéressantes relatives au Nouveau Monastère (Nava-Bihâra, chez H. Ths. Nava-saṅghârâma).

avant notre ère, rendent témoignage de la propagation relativement ancienne de la doctrine dans le Dekkhan. Néanmoins la presqu'île, considérée en général, n'a pas été un sol favorable pour le Bouddhisme, beaucoup moins que pour le Jainisme. * Les Tamils se sont toujours montrés les adver- 357
saires résolus de la vraie Foi ; les chroniques singhalaises, entre autres, le montrent clairement.

Si nous rentrons dans la région au Nord du Vindhya, nous trouvons dans les Stûpas de Sanchi, Bhilsa et Bharhut des restes de l'architecture sacrée des Bouddhistes, qui datent de l'an 200 avant J.-C. environ. L'antiquité d'autres monuments, tels que ceux près de Bénarès, Sâṅkâçya, Çrâvastî, Mathurâ, Gayâ, est trop incertaine pour qu'on puisse en tirer des conclusions ; ils ont trop souffert ou ont été trop souvent restaurés. En général, le nombre des sanctuaires, anciens ou modernes, tels que les fouilles les ont mis au jour ou que les pèlerins les ont décrits, n'est pas grand, quand on tient compte de l'immensité du territoire sur lequel ils sont dispersés. Dans certaines localités, on trouve un groupement de constructions, grandes, moyennes et petites ; mais ces lieux saints sont situés à une grande distance les uns des autres, comme des oasis dans un désert. Si l'on rattache ce phénomène au fait que, dans les légendes aussi bien que dans des sources parfaitement dignes de foi, certaines villes sont représentées comme extrêmement favorables au Dharma, d'autres comme nettement hostiles, et qu'il est très rarement question des gens de la campagne, on arrive au résultat que la Doctrine n'a fleuri, dans le Madhyadeça, que dans certaines localités, tandis que dans l'île de Ceylan, le Mâlava, le Sindh, le Kashmil et le Gândhâra, elle a converti des populations en masse [1].

1. Pour apprécier, en gros, le nombre et l'influence des Bouddhistes dans l'Inde, relativement au nombre et à l'influence des païens, il faut laisser entièrement de côté les sources indigènes et ne consulter que les écrivains grecs. On verra alors que les Grecs parlent dix fois de Brahmanes, contre une fois de Bouddhistes.

Les événements politiques, dans l'Inde, du temps des Çuṇgas, après Pushyamitra, et des rois grecs, après Ménandre, sont plongés dans l'obscurité. On connaît des noms de rois, et, pour quelques-uns d'entre eux, les années du règne, mais rien de plus, ou à peu près. Les historiens de l'Eglise, en tant qu'ils nous sont accessibles, ignorent même ces maigres
358 détails. D'autres données nous apprennent * que les Çuṅgas, vers l'an 70-66 avant J.-C., furent remplacés par la dynastie des Kâṇvas; cette dynastie, peu de temps après (25-21 avant J.-C.) fit place à celle des Andhrabhṛtyas, qui aurait duré jusqu'à l'an 335 de notre ère [1].

D'un autre côté, la puissance des rois grecs prit fin avant le milieu du premier siècle avant J.-C. Leurs successeurs furent des conquérants scythes, dont nous avons les noms sur des monnaies, mais dont l'histoire reste encore à écrire [2]. Des rois parthes semblent également avoir régné pendant un laps de temps plus ou moins long sur le Nord-Ouest de l'Inde. Les monnaies de ces princes sont des imitations grossières des monnaies grecques, et ne nous donnent aucun droit de supposer que les conquérants auraient adopté telle ou telle religion de l'Inde, jusqu'à Kanishka [3].

Les récits incohérents du Tibétain Târanâtha ne répandent aucune lumière sur cette période de deux siècles et demi; tout au plus pourrait-on y trouver l'écho des querelles incessantes des Saints entre eux. Voici ce qu'il [4] en dit: « Vers la fin de la vie du roi Vîrasena, durant tout le temps des rois Nanda-Mahâpadma, et vers le commencement du règne du

1. Ceci ne semble pas exact pour l'Hindoustan propre, où la puissante dynastie des Guptas ne peut s'être emparée du pouvoir après 319. D'un autre côté, il faut reconnaître que ce ne fut que le troisième souverain de cette dynastie, Candragupta, qui prit le titre d'Empereur.

2. Comp. Strabon, XI, 8; Trogue-Pompée, *Prolég.* XLI.

3. Il faut faire une exception pour les monnaies de Kadphisès, qui représentent Çiva avec le taureau Nandin; Thomas, *The early faith of Açoka*, 59.

4. Târanâtha, 61.

roi Kanishka ; du temps donc de ces quatre rois, eut lieu la grande lutte entre les religieux ; la lutte la plus violente dura 63 ans, ou, en tenant compte des disputes qui eurent lieu un peu plus tôt ou un peu plus tard, environ 100 ans. Au moment où l'on mit fin à cette lutte, lors du troisième concile, toutes les sectes, au nombre de 18, furent reconnues comme représentant la doctrine authentique ; le Vinaya fut rédigé par écrit ; quant aux Sûtras et à l'Abhidharma, les parties qui n'étaient pas encore rédigées, furent mises par écrit, et les parties qui l'étaient déjà, corrigées. »

* L'époque du règne de Kanishka est incertaine [1]. D'après 359
les dernières recherches, il doit avoir vécu au milieu du deuxième siècle de notre ère. Il régnait sur un vaste territoire qui comprenait, entre autres, Kabul, le Kashmir, le Gândhâra, l'Inde occidentale et une partie du Madhyadeça.

Ce souverain puissant, dont le souvenir, dans l'Église septentrionale, est vénéré presque à l'égal de celui d'Açoka, n'était pas d'abord un partisan de la vraie Foi. D'après quelques-uns il aurait été converti par le Père de l'Église Sudarçana, qui avait été jadis roi dans le Kashmir sous le nom de Siṁha [2]. Les pèlerins chinois rattachent à cette conversion une légende et une prédiction du Buddha, que nous pouvons passer sous silence [3] ; ils établissent un lien entre cet événement heureux et la construction du Grand Stûpa, le plus haut de l'Inde, d'après la tradition [4]. Dans ce cas-ci, la tradition bouddhique est vraie pour le fond et elle est complètement confirmée par les monnaies, qui prouvent que Kanishka était un adorateur des dieux iraniens, Mithra, la Lune, le Soleil, etc., et qu'il n'a dû embrasser que très tard la vraie

1. Les légendes de ses monnaies, en caractères grecs, l'appellent Kanêshki prononcez Kanîshki, roi des Kushans. La race à laquelle il appartenait, était, d'après la Râja-taraṅgiṇî, celle des Turushkas ou Turcs.

2. Târan. 58. *Lebensb.* 310.

3. Fa Hian, *Travels,* 34 et *Voy. des Pèl. B.* II, 107.

4. Voir plus haut, p. 150.

Foi ; car le nombre des monnaies où se trouvent des symboles du Bouddhisme est absolument insignifiant comparé à la masse des autres [5]. Si nous admettons donc pour le troisième Concile l'an 150 après J.-C., nous ne serons pro-
360 bablement * pas très éloignés de la vérité, bien que la date soit plutôt fixée trop tôt que trop tard.

Sur la place où le synode a siégé, les savants de l'Église ne sont pas tout à fait d'accord. L'un indique le couvent de Kuvana près de Jâlandhara, l'autre le Vihâra de Kuṇḍalavana, dans le Kashmir [1]. Le récit confus de Hiuen Thsang semble emprunté à des autorités qui auraient voulu désigner le couvent de Tâmasa-vana près de Jâlandhara [2]. Sur l'occasion du Concile, il nous fait un récit qui mérite de trouver place ici, non comme histoire, mais comme une explication purement théorique d'un fait, dont les vraies causes étaient oubliées du temps du narrateur.

Kanishka, qu'on représente comme un personnage qui aimait à lire l'Écriture Sainte, autant que ses occupations multiples le lui permettaient, voyait avec une inquiétude croissante la division des sectes. D'accord avec le vénérable Pârçvika ou Pârçva, il résolut de faire expliquer les trois Piṭakas d'après les opinions de toutes les sectes. D'abord, le Roi avait l'intention de convoquer le synode à Râjagṛha, dans la grotte où Kâçyapa, jadis, avait réuni la première collection des Écritures, mais, par suite des remontrances ardentes de Pârçvika, qui le mit en garde contre une ville pleine d'incrédules, il renonça à son premier projet, et résolut de convoquer l'assemblée dans son propre royaume [3].

5. Thomas, *The early faith of A.* 72, 78.

1. Târanâtha, 59, 298. *Lebensb.* 310.

2. Tâmasa-vana, « la forêt obscure » et Kuvana « la forêt mauvaise » se ressemblent beaucoup, d'autant plus que *tâmasa* veut dire aussi « vilain homme ».

3. On se demande si l'auteur chinois n'a pas inventé ce dernier détail lui-même; il y a, en effet, un autre Râjagṛha non loin de Jâlandhara, au Nord-Ouest.

Il fonda dans ce but un couvent, où les religieux se réunirent au nombre de 500, sous la présidence de Vasumitra [4]. Ils rédigèrent d'abord le traité Upadeça, commentaire du Sûtra-Piṭaka, * en cent mille *çlokas* [1]; puis la Vinaya-Vibhâshâ, 361
commentaire du Vinaya-Piṭaka, aussi en cent mille *çlokas;* enfin l'Abhidharma-Vibhâshâ sur l'Abhidharma-Piṭaka, contenant le même nombre de *çlokas.*

D'après cette façon de représenter les choses, on se serait occupé, pendant le Concile, uniquement de la composition des trois commentaires, ce qui n'est nullement d'accord avec les autres récits, et ce qui, en soi, n'a pas l'air vraisemblable; il suffit de remarquer ce qu'il y a de puéril dans l'harmonie obtenue en attribuant à trois livres différents le même nombre de syllabes. Moins absurde et plus simple est un autre récit, d'après lequel 500 Arhats sous Pârçva et 500 Bodhisatvas sous Vasumitra tinrent le troisième Concile, pour recueillir les Écritures, au moment où les 18 sectes existaient encore [2]. Târanâtha, lui aussi, parle de 500 Arhats, 500 Bodhisatvas et 500 Paṇḍitas, en ajoutant la remarque, assez singulière, qu'à cette époque le titre de Paṇḍita n'était pas encore en usage. La chose est plus simple qu'il ne la représente : Bodhisatva et Paṇḍita sont également des titres de prédicateurs érudits, au moins d'après le langage des Mahâyânistes [3], de sorte que l'historien, au lieu de : « 500 Bodhi-

4. *Voy. des Pèl.* B. II, 172-178. Par suite d'un *lapsus*, Stan. Julien (et non Hiuen Thsang, comme dit Vassilief sur Târanâtha, 298) écrit Vasubandhu pour Vasumitra. La traduction chinoise Chi-yeou, qui accompagne le nom, est décisive, car elle désigne toujours Vasumitra, tandis que Vasubandhu s'appelle en chinois Chi-thsin, ainsi que nous l'apprend l'index même de Stan. Julien. Julien lui-même, à bon droit, donne Vasumitra, *Vie*, 95.

1. *Çloka* est proprement une strophe de 32 syllabes, mais les Indiens mesurent également l'étendue des œuvres en prose d'après les *çlokas*, *granthas*, ou, comme disent aussi les Bouddhistes, *gâthâs*. Pour compter le nombre des *çlokas* d'un livre, on divise par 32 le nombre total des syllabes qu'il contient.

2. *Lebensb.* 310.

3. Voir, par exemple, *Lotus*, 142-144; dans les strophes 22, 23 et 33, le texte porte Paṇḍita, ce que Burnouf traduit par « sage », comp. 167-179, ouvrage

satvas et 500 Paṇḍitas » eût dû écrire « 500 Bodhisatvas, autrement dits, Paṇḍitas ».

Nous avons déjà vu ce que le même historien dit des travaux du Concile. Il n'est nullement impossible qu'il y ait eu une revision générale du Canon. Les parties, rédigées alors pour la première fois, peuvent avoir été celles qui auparavant n'étaient pas généralement reconnues comme cano-
362 niques * ; c'est justement une assemblée conciliante, comme semble l'avoir été le dernier Concile, qui eût été disposée, pour rétablir la concorde entre les frères, à légitimer des ouvrages d'origine suspecte.

Si l'on demande quels furent les livres qu'on reconnut alors comme faisant partie du canon, nous ne pouvons donner à cette question une réponse précise, puisque nous n'avons aucune liste complète de ces livres. En tout cas, c'est l'ancien canon, celui des Hînayânistes, qu'il faut comparer à la rédaction en pâli ; le canon postérieur des Mahâyânistes doit être entièrement écarté [1]. Malgré la prétendue reconnaissance des 18 sectes, comme étant toutes également orthodoxes, nous croyons, qu'en fait, on n'approuva formellement qu'une rédaction des livres sacrés, sans désapprouver les autres. Afin de donner quelque idée du vieux canon septentrional comparé à celui des Méridionaux, nous sommes

cité. Il est naturellement aussi peu question ici des Bodhisatvas mythiques que des Arhats mythiques. La preuve que Bodhisatva signifie un prédicateur érudie est fournie par le fait qu'un des ouvrages de l'Abhidharma est attribué, soit à Pûrṇa, connu comme le plus éminent des prédicateurs, soit à Vasumitra, qui était le chef des Bodhisatvas.

1. Ce nouveau canon n'est pas une nouvelle rédaction ; c'est une création entièrement nouvelle, bien que composée, en grande partie, d'éléments plus anciens. Nous appelons canon tout ce qui est donné comme parole du Buddha et de ses successeurs immédiats. Ce que les Chinois et Japonais appellent les trois Piṭakas n'est nullement un canon, mais une bibliothèque de toutes sortes de livres des deux canons, en diverses rédactions, et en outre d'écrits religieux et philosophiques qui font aussi peu partie des 3 Piṭakas que les ouvrages de saint Thomas d'Aquin ou de Bellarmin font partie de la Bible.

obligés d'insérer ici une nomenclature assez sèche, qu'on voudra bien excuser comme inévitable.

En essayant de déterminer approximativement quels livres du Vinaya ont pu être reconnus comme authentiques par le troisième Concile, il faut de toute nécessité écarter d'abord la collection tibétaine ; car celle-ci porte des traces qui indiquent qu'elle a été fixée beaucoup plus tard dans la forme actuelle. On n'a qu'à comparer la rédaction tibétaine du Prâtimoksha aux rédactions méridionale et chinoise, pour s'apercevoir que la différence relativement très grande entre la première et les deux dernières n'est due qu'à des modifications et des remaniements postérieurs dans la première. Les Chinois reconnaissent quatre rédactions du Vinaya-Piṭaka, rédactions qui appartiennent à autant de sectes; trois de ces sectes sont orthodoxes *, tandis que la quatrième est celle des Mahâsâṅ- 363
ghikas, les schismatiques de Vaiçâlî [1]. Nous n'avons aucun renseignement sur les différences de ces rédactions entre elles; toutes ont ceci en commun [2] que le Vinaya est divisé en deux parties principales. A la première partie appartient le Prâtimoksha, avec les éclaircissements et *excursus*, qui constituent le Vibhâga. A la seconde partie appartient tout ce qui touche les institutions de l'Ordre (Vinayavastu), telles que l'entrée, la consécration, le séjour, etc. Si l'on compare maintenant la composition du Vinaya-Piṭaka des Méridionaux, on voit que, pour l'essentiel, il y a peu de différence. Le Prâtimoksha et le Vibhâga correspondent au Pâtimokkha et au Vibhaṅga ; la seconde partie au Mahâ- et au Culla-Vagga. Quand on laisse de côté le Parivâra, qui est un

1. Vassilief, *B.*, 89. — La différence entre sectes orthodoxes et sectes schismatiques s'efface, en théorie, dès qu'on admet que les 18 sectes étaient également orthodoxes.

2. Au Vinaya des Lokottaravâdins, une secte des Mahâsâṅghikas, appartient un Avadâna, le Mahâvastu. Comme nous ne savons pas quels autres livres la même secte classe dans le Vinaya, il est difficile de déterminer à quelle partie du Vinaya des autres sectes nous devons comparer ce livre.

résumé des quatre premiers livres, et qui n'est même pas reconnu par toutes les sectes singhalaises, le Vinaya méridional se laisse, lui aussi, diviser en quatre parties, chacune avec son titre. Jugeant d'après la rédaction publiée du Prâtimoksha chinois, et concluant de l'état de ce texte à celui des autres livres du Vinaya, nous ne croyons nullement improbable que le texte d'après lequel a été faite la version chinoise du règlement et des autres livres, représentait la rédaction du Vinaya-Piṭaka telle qu'elle avait été approuvée au troisième synode, ou du moins s'en rapprochait beaucoup.

Quant à l'Abhidharma-Piṭaka, nous savons que les Sautrântikas [3] excluaient tous les livres qui s'y rapportaient du canon; ils niaient que ces écrits « contiennent la Parole proclamée par Buddha, recueillie par Çâriputra et d'autres Disciples du Seigneur », et soutenaient que les rédacteurs étaient de simples croyants. Quelles que soient les consé-
364 quences qu'on tire * de cette opinion des Sautrântikas, il est indubitable que les sept Abhidarmas, sous une forme ou sous une autre, sont de beaucoup antérieurs à la fin du premier siècle de notre ère. En effet, ce n'est pas seulement par le nombre, c'est aussi en majeure partie par les titres que les sept Abhidharmas des septentrionaux correspondent à ceux du canon pâli [1] et comme on en attribue quelques-uns à

3. Târanâtha, 56; la place que cette école occupe, relativement aux quatre autres, sera indiquée dans le chapitre suivant.

1. Les titres des 7 Abhidharmas sont, chez les Hînayânistes naturellement, les suivants : 1. *Jñâna-Prasthâna* = pâli : *Paṭṭhâna*; 2. *Prakaraṇa-pâda* = *Kathâvatthu-Pakaraṇa;* 3. *Vijñâṇa-kâya* = *Vibhaṅga;* 4. *Dharma-skandha* = *Dhamma-saṅgaṇi;* 5. *Saṅgîti-Paryâya* = *Yamaka:* 6. *Prajñapti* ou *Amṛta-çâstra* = *Puggala-Paññatti;* 7. *Dhâtu-kâya* = *Dhâtukathâ*; Vassilief *B.* 107; note sur Târanâtha, 296. La paternité de ces ouvrages est attribuée à : 1. Kâtyâyana: 2. Vasimitra; 3. Devakshema ou Devaçârman; 4. Maudgalyâyana ou (selon d'autres : et) Çâriputra; 5. Çâriputra; d'après quelques-uns : Koshṭhila; 6. Maudgalyâyana ou Goshṭha; 7. Pûrṇa, le modèle des prédicateurs, ou : Vasumitra, le premier d'entre les Bodhisatvas. Il doit y avoir un certain lien entre le fait que l'ouvrage n° 2 fut « proclamé » par Tishya-Madgalyâyana, le chef du troisième synode (tradition méridionale), et cet autre fait que le même

Vasumitra, on peut admettre que ces ouvrages ont été, en effet, reconnus comme canoniques au troisième Concile. En effet, Vasumitra était un des deux présidents de l'assemblée, et bien qu'aucun Abhidharma ne puisse avoir été composé par lui pour la première fois, on n'aurait probablement pas eu l'idée de lui attribuer la paternité de quelques-uns de ces livres, si lui ou son parti eussent été contraires à l'admission de l'Abhidharma dans le Canon. On n'a pas encore examiné les points où la rédaction du Nord et celle du Midi, en ce qui concerne les sept Abhidarmas, s'accordent ou diffèrent entre elles; mais, indépendemment des résultats d'une telle recherche, on peut admettre comme vraisemblable que, depuis Kanishka, on n'a pas fait de changement dans la rédaction du Hînayâna. Afin de déterminer quels remaniements ces livres ont subis avant cette date, un examen comparé des deux canons serait nécessaire ; pour le moment, un tel examen est impossible.

A l'Abhidharma appartient également un écrit en 14 chapitres, intitulé Vibhâshâ, et qui n'est peut-être qu'une rédaction plus ancienne d'un des sept ouvrages que nous venons d'énumérer. Ce livre, attribué à Kâtyâyana, est censé contenir les réponses de Buddha aux « questions de Çâriputra *. » 365
Or, Açoka, dans sa circulaire au clergé [1], nomme parmi les écrits dont il prescrit l'étude, les « Questions d'Upatishya » (autre nom de Çâriputra), qui ne sont probablement autre chose que la Vibhâshâ en 14 chapitres. Cet ouvrage, à en juger d'après les spécimens qui en ont été publiés [2], est une sorte de catéchisme de l'Abhidharma, ce qui s'accorde très bien avec le fait que l'étude en a été prescrite à la fois aux religieux et aux laïques.

ouvrage fut proclamé par Vasumitra, un des chefs du troisième synode (tradition septentrionale).

1. *Corpus Inscr.*, 96.

2. Vassilief sur Târanâtha, 295. — Un ouvrage, intitulé *Questions de Çâriputra* est mentionné par Beal, *The Buddhist Tripiṭaka*, p. 73.

Le Sûtra-Piṭaka, reçu au troisième Concile, avait sans doute le même caractère universel que celui du canon pâli. D'après une théorie septentrionale de date postérieure, on divise les produits de la littérature sacrée en douze genres; ce qu'on exprime ainsi : il y a douze formes de la proclamation du Dharma [3]. On dit que le Hînayâna et le Mahâyâna ne possèdent chacun que neuf de ces formes; ce galimatias, traduit en langage intelligible, signifie que les Hînayânistes aussi bien que les Mahâyânistes reconnaissent neuf de ces Aṅgas, de même que leurs frères méridionaux; ils ne diffèrent entre eux que par quelques détails dans la liste des Aṅgas [4].

366 * Comme premier genre, on place en tête de la liste Sûtra, ce qui correspond au pâli Sutta (le genre Sutta, lui aussi, est placé en tête de l'énumération chez les Méridionaux). Les Sûtras, c'est-à-dire règles, préceptes, axiomes, peuvent et doivent occuper la première place, en opposition aux commentaires plus étendus.

Les Geyas, pâli Geyyas, sont, chez les Singhalais, des Suttas où les vers alternent avec de la prose; comme exemple d'un Geyya on peut citer le morceau intitulé « l'Exhortation à Sigâla », dans lequel les paroles du Buddha en prose sont toujours répétées sous forme métrique [1]. Malgré cette théorie, un Geyya ne peut être un Sutta, car on place les deux genres l'un à côté de l'autre; c'est comme si l'on disait que le bras est une main avec un anneau en plus. Les Septentrionaux se figurent que les Geyas sont des cantiques de louanges;

3. *Dharma-pravacanâni*. *Dharma* (correspondant à *Veda*) est ici tout le trésor des œuvres intellectuelles (sacrées), toute la littérature, toute la science. Les noms des douze formes littéraires sont : Sûtra, Geya, Vyâkaraṇa, Gâthâ, Udâna, Nidâna, Avadâna, Ityukta ou Itivṛttika, Jâtaka, Vaipulya, Adbhutadharma, Upadeça; Vassilief, *B.* 109; Hodgson, *Ess.* 14.

4. Dans le *Lotus*, ouvrage capital du Mahâyâna, on trouve une mention des neuf formes, chap, 2, str. 48; les noms sont cités pour la plupart dans la str. 44.

1. C'est la forme que présentent les Vaipulya-Sûtras du Mahâyâna.

ce qui est une confusion évidente avec le genre Gâthâ [2].

La troisième classe d'œuvres littéraires, Vyâkaraṇa (correspondant au pâli Veyyâkaraṇa) comprend, dans le système des Méridionaux, tout l'Abhidharma-Piṭaka, en outre les Suttas non mêlés de vers, et tout ce que le Buddha a proclamé, en tant que cela ne fait pas partie d'un des autres Aṅgas. Les Septentrionaux appliquent cette dénomination à des prédictions des Buddhas, relatives à des événements futurs concernant eux-mêmes ou d'autres Saints. C'est là d'ailleurs le sens qu'on donne au mot pâli Vyâkaraṇa, distinct de Veyyâkaraṇa. Toutes sortes de significations du mot *vyâkaraṇa*, c'est-à-dire « analyse », « séparation (de la lumière et de l'obscurité), création », et « révélation » ont été tellement embrouillées, que le troisième Aṅga ne représente pas un, mais trois genres littéraires, ou plus [3].

* Les Gâthâs sont des chansons, des poésies, des vers. 367
Naturellement, il y a des livres écrits entièrement en vers; il y en a d'autres dont la prose forme la partie principale, entrecoupée de distance en distance par des morceaux versifiés. Ces sortes d'ouvrages en prose entremêlée de vers sont plus nombreux dans la littérature indienne que dans aucune autre; il ne faut pas les confondre avec les Geyas, le trait distinctif de ces derniers étant, comme nous venons de le voir, que les morceaux versifiés répètent sous une autre forme ce qui a été dit en prose. Les Singhalais, avec raison, comptent parmi les Gâthâs tous les livres du canon qui sont

2. De là vient que les gens du Nepâl définissent les Gâthâs comme des « narrative works in verse and prose ». Ils se trompent; cette définition s'applique aux Geyas. — Hodgson, passage cité.

3. Le Nepâlais cité par Hodgson (pass. cité), nomme le *Lalita-Vistara* « un Vyâkaraṇa du genre Gâtha », Comme Vyâkaraṇa et Gâthâ sont juxtaposés, l'un ne peut pas être une subdivision de l'autre. Le *Lalita-V.* contient un texte double, l'un en prose, l'autre en Gâthâ (c'est-à-dire en vers); c'est donc, quant à la forme, ce que les Méridionaux appellent un Geya. C'est en même temps, d'après une autre classification, un Vaipulya-Sûtra du Mahâyâna, et, dans son ensemble, il n'appartient pas à l'ancien canon.

écrits exclusivemant en vers, quelqu'en soit d'ailleurs le titre, par exemple le Dhammapada, les Thera-gâthâs, les Therî-gâthâs. Nous ne savons pas si les Septentrionaux ont conservé des Gâthâs répondant à l'ancienne définition; on les rencontre d'autant plus fréquemment comme textes versifiés répondant aux textes en prose des Vaipulya-Sûtras et des Avadânas : ces livres, dans leur ensemble, sont donc des Geyas.

Les Udânas, effusions lyriques, sont communs aux deux divisions de l'Église. Les Méridionaux possèdent un recueil spécial de 82 Udânas, extraits pour la plupart, sinon tous, d'autres ouvrages, où ils se rencontrent par hasard. Quelques unes de ces effusions ont été admises dans un autre recueil, le Dhammapada [1]. Chez les Septentrionaux, il existe une anthologie semblable, l'Udânavarga, attribué à Dharmatrâta [2].

Nidâna signifie, en général, « cause, raison, occasion ». Les Bouddhistes, comme les Indiens païens, emploient le mot en plus d'un sens; mais dans la liste des Aṅgas, il signifie « l'occasion », par exemple l'occasion qui a amené un discours, un dialogue. Les Nidânas sont donc des introductions, soit à un discours, soit à un récit. Les Méridionaux ne considèrent pas les Nidânas comme une classe spéciale d'écrits, en quoi ils ont grandement raison, aucun livre ne se composant exclusivement d'introductions [3].

368 * Les Avadânas (pâli : Apadânas) sont des légendes, des descriptions des actions glorieuses des Saints dans des existences antérieures. Les Septentrionaux ont aussi des Avadâ-

1. Par exemple, les vers 153 et 154. Ces effusions présentent cette particularité qu'elles ne remontent pas seulement au Gotamide, mais qu'elles sont inséparables de chaque Buddha : *Jâtaka*, introduction, 16.

2. Târanâtha, 98. L'auteur de la collection vivait après le troisième Concile. — L'ouvrage a été traduit du tibétain en anglais par Rockhill.

3. Dans la médecine, Nidâna forme une des grandes subdivisions de la science; mais là le terme a un sens tout spécial, celui de pathologie.

nas qui traitent des aventures de rois pieux, tels qu'Açoka. Il est plus que douteux que des ouvrages d'une date relativement aussi récente aient déjà été admis dans le canon du temps de Kanishka. Même des légendes de Saints plus anciens, telle que l'histoire d'Ânanda dans son existence préhistorique, peuvent difficilement être considérées, même en théorie, comme des parties du canon, tel qu'il est censé avoir été fixé au premier Concile. Les Méridionaux ne connaissent pas les Apadânas en tant que formant un Aṅga spécial, bien qu'ils possèdent une collection de ces sortes d'écrits. Tant que nous n'aurons pas des données plus précises, il est impossible de déterminer à quelle époque on a commencé à introduire subrepticement dans le canon ces légendes et ces « gestes », dont quelques-unes peuvent être relativement anciennes.

Itivṛttika, ou mieux Ityukta, le huitième genre, correspondant au pâli Itivuttaka, Itivṛtta, proprement : « c'est ainsi que cela se passa », est une histoire, une légende, et, en effet, les Bouddhistes de la Chine désignent par ce nom de vieilles histoires. De même, en pâli, *itivutta* signifie une vieille histoire, une tradition, une légende. A Itivuttaka on attache un tout autre sens, particulièrement celui de sentence dogmatique, de maxime concise, prononcée par le Buddha. Le livre du canon, qui porte ce titre, contient 110 aphorismes, commençant tous par les mots : « le Seigneur a dit. » La définition d'Ityukta chez les Nepâlais, qui ne connaissent pas Itivṛttika, s'accorde en partie avec ces sens : « *Ityukta* est tout ce qui sert de conclusion ; l'explication de quelque discours qui précède ». Il n'est pas difficile de découvrir qu'on a confondu deux mots différents et deux idées différentes [1]. Comme classe d'ouvrages, * Itivṛttika n'a pas grande 369
raison d'être à côté d'Avadâna. Bien que les Chinois, diffé-

1. Le sanscrit a deux mots, nettement distincts par la forme, *itivṛtta* et *ityukta*, qui donnent tous les deux en prâcrit *itivutta*.

rents en cela des Nepâlais et des Méridionaux, ne connaissent pas Ityukta comme nom d'une certaine classe d'ouvrages, la chose ne leur manque pas; car le « Sûtra des 42 articles » n'est autre chose que ce qu'on appelle en pâli un Itivuttaka [1]. S'il est réellement certain que ce Sûtra a été introduit en Chine vers l'an 70 après Jésus-Christ, — et la couleur archaïque de l'écrit semble bien le prouver — on peut admettre qu'il a fait partie du canon fixé par le Concile sous Kanishka.

Nous n'avons pas besoin de nous étendre ici sur les Jâtakas, c'est-à-dire les fables et les contes moraux. Depuis un temps immémorial on a employé la fable comme moyen d'éducation morale, et les sculptures des plus anciens monuments bouddhiques, comme ceux de Bharhut et de Sanchi, montrent clairement qu'on attachait une grande valeur à la fable, qu'elle avait un caractère sacré, et qu'elle est probablement aussi ancienne, comme partie du canon, que n'importe quel autre Aṅga. Il faudra des recherches ultérieures pour décider quelle rédaction des Jâtakas remonte au troisième Concile.

La rubrique Vaipulya correspond, quant au contenu, à Vedalla, terme que les Méridionaux appliquent à certains Suttas dont l'audition procure de la science (*veda*) et du plaisir [2]. Ceci s'accorde assez bien avec la définition nepâlaise. d'après laquelle les Vaipulyas enseignent comment, dans ce monde, on peut acquérir ce qui est bon et utile. Ils contiennent donc des leçons d'une véritable sagesse pratique, qui ne sacrifie pas le salut spirituel de l'homme à ses intérêts temporaires, sans, pour cela, perdre ces derniers de vue. Faute des données nécessaires, nous n'osons juger jusqu'à quel point Vaipulya est une traduction heureuse d'un Vedalla
370 prâcrit et pâli *. En tout cas, les Buddhistes du Nord con-

1. Beal, *Catena*, 189.

2. Hardy, *E. M.* 172; Childers, *Dict.* 561. L'explication indigène peut être à peu près juste, quant au sens, indépendamment de l'absurde étymologie.

naissent aussi le mot Vaidalya, mais certainement pas dans le sens d'une chose qui procure de la science et du plaisir [1]. Quel que soit le genre que les Vaipulyas, correspondant aux Vedallas, désignent en réalité, ils n'ont de commun que le nom avec les Vaipulya-Sûtras du Mahâyàna.

Les Adbhuta-dharmas, c'est-à-dire « phénomènes extraordinaires de la nature », sont traités dans des écrits que possèdent les deux divisions de l'Église, aussi bien que les Indiens païens. Dans les canons bouddhiques il n'y a pas d'ouvrage spécial sur les merveilles, et quand les Docteurs de l'Église prétendent que tous les Suttas dans lesquels il est question de pareils sujets doivent être comptés parmi les Adbhuta-dharmas, il va de soi qu'il n'existe pas de rubrique spéciale de l'Écriture, pas d'Aṅga, où se trouve ce titre. Les Indiens païens ont une classe spéciale pour de pareils ouvrages [2].

La division Upadeça, c'est-à-dire en général « leçon, instruction », n'est pas comptée parmi les 9 Aṅgas par les Méridionaux. Les Upadeças sont dits contenir un examen analytique de la doctrine, ce qui nous fait croire qu'ils correspondent à un ouvrage du canon pâli intitulé Niddeça (Nirdeça), ouvrage contenant un commentaire détaillé de Çâriputra sur une partie du Sutta-Nipâta.

Indépendamment de la division en neuf Aṅgas, il y a, pour le Sûtra-Piṭaka, une division en quatre Âgamas, recueils de la doctrine traditionnelle, qui, quant aux titres, correspondent aux quatre premiers Nikâyas du canon méridional [3].

1. Vassilief sur Târanâtha, 302; ce passage ne donne pas le moyen de déterminer la signification exacte du mot, et tant qu'on ne connaît pas la signification d'un mot, tout essai d'étymologie est prématuré. D'après la forme, *vaidalya* peut aussi bien se rattacher à *vidalla* dans *sauvidalla* (comp. *vidvala*, rusé), qu'à *vidala* chiffon, copeau, bambou fendu.

2. Entre autres, un Adbhuta-Brâhmaṇa, une Adbhuta-çânti, etc.

3. Voici les titres : Dîrgha-, Madhyama-, Samyukta- et Ekottarika-Âgama (pâli Aṅguttara); Burnouf, *Introd.* 48; Vassilief, *B.* 115; Beal, *Tripiṭaka*, 111.

Quant à la langue, choisie par le Concile pour la revision
371 du Canon *, jusqu'ici on ne peut rien déterminer avec certitude. Il n'est nullement impossible qu'on ait profité de l'occasion pour traduire les écritures sacrées du mâgadhi ou de quelque autre dialecte populaire, en sanscrit, tant bien que mal. Nous nous contentons d'indiquer ici le problème, sans essayer de le résoudre, ne pouvant entrer ici dans de pareilles recherches.

Le troisième Concile n'a eu, autant que les données dont nous disposons nous permettent de prononcer un jugement précis, aucune influence décisive sur le développement postérieur de l'Église. Bien loin d'ouvrir une nouvelle période, il n'a fait qu'approuver les choses anciennes. Peu de temps après, se manifesta une nouvelle tendance, celle du Mahâyâna; une tendance qui, préparée depuis plus ou moins longtemps, se développa puissamment au troisième siècle, et dans les siècles postérieurs, fortifiée, comme elle était, et par le Çivaïsme qui faisait de plus en plus des progrès, et par l'Hindouisme philosophique, dont l'expression la plus pure se trouvait dans la Bhagavad-Gîtâ.

Avant de prendre congé du Concile et de terminer cette époque de l'histoire ecclésiastique, nous devons dire quelque chose des deux personnages principaux, Vasumitra et Pârçvika. Le premier, qu'il ne faut pas confondre avec des homonymes postérieurs [1], est connu comme l'auteur d'un ou de plusieurs Abhidharma-Sûtras [2], certainement à tort, comme nous l'avons remarqué plus haut. Le second, originaire du même pays de Gândhâra qui produisit tant de lumières de l'Église, avait été originairement un savant brahmanique, qui n'aurait revêtu la robe rouge qu'à l'âge de quatre-vingts ans [3].

1. Un d'eux est connu comme l'auteur d'un commentaire détaillé (Mahâbhâshya) sur l'Abhidharma-Koça de Vasubandha et d'un livre sur les 18 sectes ; Târan. 174 comp. 68.

2. Hiuen-Thsang, *Mém.* I, 119, appelle l'ouvrage un *çâstra*, manuel : Prakaraṇapâdaçâstra.

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 114, où l'on peut lire une histoire comment des ga-

Quelques-uns lui attribuent le mérite d'avoir converti le multiforme Açvaghosha, mais d'autres laissent l'honneur de cette conversion à Ârya-Deva, qui vécut un siècle plus tard[4] *. Il est dangereux d'être trop affirmatif au sujet d'une 372
personnalité aussi légendaire qu'Açvaghosha, heureux possesseur de neuf noms ; Mâtṛceṭa, Pitṛceṭa, Durdharsha, Durdharsha-Kâla, Dhârmika, Subhûti, Maticitra, Çûra et Açvaghosha [1]. Nous disons seulement, que, selon nous, il n'est pas du tout un homme, mais simplement Kâla, c'est-à-dire une forme de Çiva. Nous verrons, dans le chapitre suivant, pour quelles raisons cette personnification de l'influence du Çivaisme a été placée à l'époque de Nâgârjuna. Du reste, l'identification d'Açvaghosha avec Çiva ne mérite même pas le nom d'une découverte ingénieuse, on la trouve en tout autant de mots chez Târanâtha : « Lorsqu'il (Kâla-Açvaghosha) fut devenu très versé dans les formules des Tantras et des Mantras et aussi dans la dialectique, il fut initié dans ces sciences par Çiva lui-même. » Ces paroles, pour être du galimatias, n'en sont pas moins intelligibles. Probablement, Açvaghosha est, sinon Avalokiteçvara lui-même, du moins le nom de l'époque où fut introduit le culte de ce Bodhisatva [2]. D'un adversaire du Bouddhisme, il en devint plus tard, à ce qu'on dit, un partisan zélé : c'est-à-dire, les mauvaises

mins traitèrent le vieillard, devenu moine, de pauvre sire et de sot, et comment cela donna lieu à son nom Pârçva.

4. Vassilief, *B.* 79, 211, où l'on peut lire la légende de la conversion. La même légende est racontée par Hiuen-Thsang, *Mém.* I, 434, à propos d'Ârya-Deva, représenté comme contemporain d'Açvaghosha, *Mém.* II, 214. Chez le même voyageur, ce n'est pas Açvaghosha qui figure en compagnie de Çâriputra et de Sañjaya, ainsi que le porte la traduction française, mais Açvajit; *Mém.* II, 52.

1. Târanâtha, 90.

2. De là vient qu'on raconte qu'il a reçu une indication de Târâ (sa Çakti, c'est-à-dire Durgâ), Târanâtha, 91. Il est aussi connu comme le premier poète lyrique « qui ait délivré, par ses hymnes, le Bouddhisme de ses formes scolastiques et pédantesques, et l'ait rendu abordable au peuple, qui chantait ses cantiques en l'honneur du Buddha. » Vassilief, *B.* 48.

relations entre les moines çivaïtes et bouddhiques devinrent meilleures, après que les fils de Çâkya eurent introduit chez eux subrepticement un Çivaïsme masqué. Et ce fait est historiquement exact : les fils de Çâkya étaient continuellement engagés dans les luttes les plus violentes, — chaque page, pour ainsi dire, de leur histoire ecclésiastique le prouve — contre des coreligionnaires ou contre les Jainas, mais non contre les Çivaïtes. Dans la période dont nous allons traiter maintenant, les luttes entre les frères, et dans le Nord et dans le Midi, furent plus âpres que jamais, si bien que, même si les fils de Çâkya avaient eu la science
373 nécessaire pour lutter contre les Indiens païens *, le temps leur en eût manqué, aussi bien que l'envie : ils étaient trop occupés à se combattre, à se dénigrer, à s'injurier entre eux.

CHAPITRE III

TROISIÈME ÉPOQUE. — DE KANISHKA A LA FIN DU MOYEN AGE

1. — L'Église a Ceylan. — Hérésie sous Tishya. — Le Sthavira Deva. — Hérésie sous Meghavarna. — Troubles dans l'Église sous Mahâsena; destruction du Mahâvihâra. — État florissant d'Abhayagiri; Buddhaghosha. — Renouvellement des hérésies. — Invasions étrangères. — Parâkrama-Bâhu le Grand. — La concorde rétablie dans l'Église. — Le tyran Mâgha; persécution; Parâkrama-Bahu III. — Décadence du pays.

Après la mort de Vṛshabha, souverain de basse origine, mais de grand mérite personnel, il s'écoula un siècle, pendant lequel on ne peut signaler que la fondation de plusieurs sanctuaires nouveaux et l'embellissement ou l'agrandissement des anciens [1]. Le règne de Tishya, qui monta sur le trône en 209 ou 217 [2], est au contraire très intéressant. Vers cette époque, on vit paraître une sorte d'hérésie, appelée « la doctrine du Vetuliya » [3]. De mauvais moines procla-

1. Sources : *Dîpav.* chap. 22; *Mahâv.* 225 ss. Comp. Lassen, *Ind. Alt.* II, 1020 ss., IV, 279 ss.

2. Les deux chroniques s'écartent considérablement l'une de l'autre en ce qui concerne la suite des souverains et les années des règnes.

3. Forme que donne le *Mâhav.*, on peut en rapprocher Vetulla, dans une variante du *Dîpav.*, 22, 45; ailleurs, ce dernier écrit ne parle que de Vitaṇḍavâda, « chicane ». Cette soi-disant hérésie n'est pas comptée parmi les trois hérésies de Ceylan officiellement reconnues : 1. celle des Dharmarucikas; 2. celle des Sâgalikas; 3. une hérésie anonyme, sous Agrabodhi.

mèrent des principes non permis et, par leurs subtilités et leur manie de couper des cheveux en quatre, ils firent grand mal à la vraie Foi. Le roi sut réprimer cette doctrine dangereuse, avec l'aide de son ministre Kapila, et, afin de donner aux serviteurs de la Parole un témoignage brillant de son affection, il leur donna une grande somme d'argent
374 et fit payer, dans toute l'île, les dettes des religieux *. Il prenait également soin à ce qu'on eût toujours sous la main une quantité suffisante de remèdes pour le traitement des malades; il avait été poussé à cette bonne action, par le Sthavira Deva, qui lui avait prêché le Sûtra « sur les malades ».

Cette mention flatteuse de Deva [1] autorise la supposition qu'il n'était pas le premier venu, et en effet, les Septentrionaux, eux aussi, font grand cas de Deva, ou, comme ils l'appellent, avec adjonction d'un titre honorifique : Ârya Deva. Toutes les sources sont d'accord sur ce point que Deva était originaire de Ceylan, et un contemporain plus jeune de Nâgârjuna [2], dont il aurait été le rival. Nous devons accueillir avec réserve le récit d'après lequel il aurait été l'élève de Nâgârjuna, de même que la légende scolastique, que le maître, un jour, joua le rôle d'avocat du Diable et soutint les thèses des hérétiques contre Deva, qui vainquit brillamment Nâgârjuna, après une dispute qui avait duré une semaine [3]. Târanâtha soutient que Deva était, du temps de Candragupta [4], recteur du Collège de Nâlandâ. Ceci ne peut être vrai si l'ère des Guptas commence en 319 après J.-C., mais cette inexactitude n'ébranle pas le

1. Quelques années plus tard, il figure de nouveau comme prédicateur. *Dîpav.* 22, 50.

2. *Lebensb.* 310 ; Târanâtha, 83 ; *Voy. des Pèl. B.* I, 186 ; II, 432, 435.

3. Hiuen Thsang (*Mém.* p. c.) raconte en détail, comment le même Deva monta, à Pâṭaliputra, dans le clocher, et y sonna la grande cloche, malgré la défense du roi. D'autres racontent la même anecdote à propos d'Açvaghosha.

4. Le Candragupta de la dynastie des Guptas.

témoignage unanime des Septentrionaux, d'après lequel Nâgârjuna vint au monde après le Concile sous Kanishka. Il est donc fort possible que Deva ait été un contemporain plus jeune de Nâgârjuna [5]. Il faudra faire bien des réserves sur la théorie des Septentrionaux, d'après laquelle Deva était un partisan du Mahâyâna : comme nous l'avons déjà vu, les fils de Buddha, et les Mahâyanistes comme les autres, ont le faible de vouloir compter parmi les leurs tous les grands hommes * et les principaux dieux par-dessus le 375
marché [1]. Il est probable que c'est également pour maintenir intact le prestige du Mahâyâna qu'on a représenté la dispute entre Nâgârjuna et Deva comme une discussion pour rire. Tout le récit — dont personne, croyons-nous, ne défendra le caractère historique dans la forme actuelle — fait l'impression d'avoir été arrangé de manière à déguiser la défaite de tel ou tel docteur Mahâyâniste dans une polémique contre Deva.

Après Tishya, on voit se succéder quelques princes, qui, pendant la courte durée de leur règne, manifestent, selon leur pouvoir, leur zèle pour l'Église, jusqu'à ce que, vers 248, Abhaya, surnommé Goshṭhaka ou Meghavarṇa, un homme du bas peuple, comme ses prédécesseurs immédiats, se fut emparé du trône. En 251, les disputes entre les moines du Grand Monastère (Mahâ-Vihâra) et ceux d'Abhayagiri éclatèrent de nouveau [2]. Cette querelle donna lieu au schisme dit

5. *Lebensb.* 310 nous lisons que Nâgârjuna monta au Ciel à l'âge de soixante ans. Admettons qu'il soit mort en 220 et que Deva ait prononcé son sermon devant Tishya, après avoir voyagé dans sa jeunesse sur le continent de l'Inde, alors il peut très bien avoir rencontré son soi-disant maître et rival vaincu.

1. L'honnête Hiuen-Thsang (*Mém.* I, 140) déclare, avec la plus grande naïveté, que les Singhalais, au moment où ils venaient d'être convertis par Mahendra, suivaient l'école des Sthaviras, « école qui se rattachait au Mahâyâna. »

2. D'après *Mahâv.* 231, où il est question du renouvellement de l'hérésie Vetuliya. Le récit plus détaillé dans le commentaire sur la chronique, chez

des Sâgalikas, au sujet duquel on donne les détails suivants. Des moines du groupe qui devait plus tard fonder le monastère de Jetavana s'étaient séparés, déjà avant la fondation de ce couvent, des Dharmarucikas et s'étaient rendus au Couvent du Midi. Ces nouveaux hérétiques, connus sous le nom de Sâgalikas, déclarèrent que les deux Vibhaṅgas du Vinaya-Piṭaka étaient apocryphes, et ils eurent plus tard le dessus dans le couvent de Jetavana, qui fut fondé vers 290 par le roi Mahâsena et achevé en 302 par le fils de celui-ci. La date officielle du schisme des Sâgalikas, nommés plus tard Jetavanistes, est par conséquent 251. — C'est là le récit du commentaire du Mahâvaṁsa, mais la chronique elle-même dit que les moines d'Abhayagiri se rendirent de nouveau coupables de l'hérésie Vetuliya ; que ceux du Grand Monastère luttèrent, au contraire, vaillamment pour la pureté de
376 la foi * et surent obtenir qu'une soixantaine de leurs adversaires fussent enlevés et exilés sur le continent. Les exilés trouvèrent un allié dans un certain Sthavira de la côte de Coromandel, nommé Saṅghamitra, qui se posa en leur défenseur. Il se rendit à Ceylan, parut fièrement dans une assemblée tenue sous la présidence de Saṅghapâli, dans le Stûpârâma, et eut l'audace de faire la leçon aux hommes du Grand Monastère et d'imposer silence à leur président.

Il semble que le moine étranger était soutenu en secret par le Roi ; ce qui est sûr, c'est que celui-ci le nomma précepteur de ses deux fils, Jyeshṭha-Tishya et Mahâsena. Saṅghamitra ne manqua pas de tirer parti, autant que possible, de sa position brillante et réussit à se créer, à la cour et auprès des grands, une influence qui devait devenir plus tard fatale à la paix de l'Église.

Bien que le roi fût prévenu d'une façon inexcusable contre les religieux du Mahâvihâra, et beaucoup trop influencé par

Turnour, préface, CI, est en désaccord sur ce point avec la chronique elle-même.

le Père étranger, il n'en fut pas moins un roi pieux, qui se rendit utile par la fondation des couvents et d'autres sanctuaires, ainsi que par de riches donations à la Congrégation. Son fils Jyeshṭha-Tishya, qui lui succéda en 261, est également mentionné avec éloge; il était très généreux envers l'Église, construisit plusieurs édifices, entre autres le couvent sur le mont Pracîna-Tishya, un autel de pierre autour de l'arbre Bodhi, une salle pour célébrer l'Uposatha près du Couvent du Midi [1]. Il n'était pas en de très bonnes relations avec son frère Mahâsena et son ancien précepteur; le dernier préféra même se réfugier sur le continent, immédiatement après que Tishya fut monté sur le trône.

Dès que le frère cadet et successeur de Tishya eut pris le gouvernement en mains (en 275), les affaires religieuses prirent une mauvaise tournure, le parti hétérodoxe levant de nouveau la tête et étant soutenu par le roi, qui avait d'ailleurs de bonnes qualités. Le Dîpavaṁsa — qui s'arrête à la mort de ce roi * — raconte qu'il y avait parmi les religieux 377
de vrais et de faux frères, les uns étant de véritables ascètes, les autres des ascètes pour rire. Ces derniers entraînèrent le roi aveuglé et poussèrent l'audace jusqu'à proclamer des thèses directement contraires aux préceptes les plus clairs de l'Écriture Sainte. Ces misérables, parmi lesquels on nomme l'odieux Soṇa et Dur-mitra [1], osèrent prétendre que les vœux ne peuvent être prononcés que par une personne qui a atteint l'âge de vingt ans accomplis après la naissance, tandis que l'Écriture dit clairement qu'on peut compter les années en partant de la conception [2]. Ils proclamèrent égale-

1. Une donation de Jyeshṭha-Tishya est mentionnée dans une inscription, n° 67 chez le Dr E. Müller, *Ancient Inscriptions in Ceylon.*

1. C'est-à-dire : Mitra de Malheur ; ce n'est pas un nom, mais un terme injurieux, formé sur le modèle de Saṅgha-mitra.

2. Cette permission est donnée dans le *Mahâ-V.* 1, 75. Nous suivons la leçon du professeur Oldenberg (*Dîpav.* 22, 72), celle du texte ne donnant aucun sens satisfaisant.

ment l'effroyable hérésie que des religieux peuvent faire usage d'éventails en ivoire [3], et d'autres erreurs semblables.

Bien que le chroniqueur manifeste son indignation dans les termes les plus forts, il n'insiste pas sur les événements. Ces événements étaient, d'après le Mahâvaṃsa, d'une nature beaucoup plus grave que de simples querelles sur les différentes sortes d'éventails et le calcul de l'âge d'après la naissance ou la conception. Saṅghamitra, qui était revenu à Ceylan immédiatement après la mort de Jyeshṭha-Tishya, n'avait pas perdu la confiance de son élève, et il n'hésita pas à abuser de son influence en excitant Mahâsena contre les religieux du Grand Monastère. Le roi, dans un moment d'égarement, se laissa amener à publier un édit, défendant à toute personne, sous peine d'une forte amende, de faire des dons aux religieux du Grand Monastère. La conséquence fut une profonde misère des orthodoxes; ils émigrèrent vers le Midi de l'île, et le couvent resta pendant neuf années sans habitants.

Saṅghamitra ne fut pas satisfait de ce premier succès ; il fit croire au roi que toute propriété abandonnée faisait
378 retour au souverain, * et obtint par ses intrigues la démolition du Grand Monastère. Et les choses n'en restèrent pas là : un partisan ardent de Saṅghamitra, l'odieux Soṇa, fit détruire le Lohapràsâda et d'autres bâtiments, et les matériaux provenant du Grand Monastère démoli furent transportés à Abhayagiri, pour servir à la construction d'un temple avec statue du Buddha, d'une terrasse autour de l'arbre Bodhi et d'une maison pour les réunions du chapitre. Ces mesures portèrent au comble la splendeur et le prestige du couvent d'Abhayagiri.

D'autre part, des actions aussi injustes ne pouvaient manquer d'amener une réaction. Un des ministres, Meghavarṇa,

3. D'après une des leçons, voir les notes de l'éditeur.

se mit à la tête des mécontents, et provoqua une révolte, qui se termina par un traité entre Mahâsena et le révolté, traité dans lequel il était stipulé que le Grand Monastère serait rebâti. Sur ces entrefaites, Saṅghamitra avait été assassiné. Une maîtresse du roi, pleine de zèle pour la foi orthodoxe et qui ne pouvait se consoler de la destruction du Grand Monastère, avait, pour manifester sa piété, noué une liaison avec un charpentier, et, aidée par celui-ci, elle avait tué le religieux détesté, au moment où il se mettait en route pour détruire le Jardin du Stûpa. L'odieux Soṇa eut le même sort, grâce aux machinations de la pieuse débauchée et de son complice.

Peu de temps après que le Grand Monastère, par les soins du ministre Meghavarṇa, eut été suffisamment restauré pour loger de nouveau les anciens hôtes, après neuf années d'absence, le roi Mahâsena fit commencer la construction du monastère de Jetavana. L'histoire de cette fondation est assez singulière et, en général, tout ce que les chroniqueurs du Grand Monastère nous rapportent sur les actions et les mobiles du roi semble suspect. Un certain Père Tishya, du Couvent du Midi, homme mal vu à cause de sa conduite déplorable, aurait amené le souverain à construire, au profit de lui, Tishya, un nouveau couvent, dans la paroisse même du Grand Monastère. Les gens du Mahâvihâra refusèrent pertinemment de céder un pouce de leur territoire, et préférèrent quitter la maison. * Ils partirent, mais revinrent, 379
— sans qu'on voie bien pourquoi — neuf mois après. Le fameux Tishya fut cité devant le tribunal, et condamné à l'exil, contrairement à la volonté expresse du roi; mais cette condamnation n'empêcha pas la fondation du couvent de Jetavana, qui fut achevé plus tard sous Meghavarṇa, le successeur très orthodoxe de Mahâsena. Ce couvent devint le lieu d'origine de l'hérésie des Sâgalikas, qui, comme nous l'avons vu plus haut, sont d'ordinaire nommés Jetavanistes d'après leur lieu d'origine, et qui, avec les schismatiques d'Abhayagiri et

les moines orthodoxes du Grand Monastère constituent les trois sectes de Ceylan [1].

Comme tous les renseignements dont nous disposons émanent d'un seul parti, nous n'avons pas le droit de juger la politique ecclésiastique de Mahâsena, et encore moins celui de la condamner. Il n'était certainement pas un ennemi de la religion ou de l'Église — c'est ce que montrent ses nombreuses fondations et donations — mais il avait peu de goût pour les gens du Grand Monastère. Il protégeait d'autant plus volontiers les autres Bouddhistes de son royaume ; s'il s'est laissé entraîner à des actes de violence, nul ne l'approuvera; des fanatiques seuls pourraient essayer de justifier la destruction de couvents et de sanctuaires. Le fait en lui-même (et ce fait n'est pas isolé) est caractéristique. On a parfois prétendu que, du temps de Pushyamitra et plus tard, des couvents auraient été détruits par des « brahmanes » ; jusqu'à ce jour, on n'a pu donner, à l'appui de cette affirmation, même le semblant d'une preuve ; mais il n'est pas douteux que de pareilles violences aient souvent été commises par des Bouddhistes, animés d'une haine fanatique contre d'autres Bouddhistes.

Meghavarṇa, fils et successeur de Mahâsena, est représenté comme un protecteur des partisans du Grand Monastère. Il les remit de nouveau en possession des terres confisquées, fit reconstruire les cellules détruites et le Lohaprâsâda, et agran-
380 dir le Grand Monastère. * Cependant, il ne semble pas avoir été entièrement soumis aux orthodoxes extrêmes ; car il acheva la construction du couvent de Jetavana. C'est sous son règne, en 309, qu'eut lieu la mémorable translation dans l'île de la dent du Buddha, de même que l'érection de la

1. Un auteur birman (Bigandet, II, 142), ne mentionne que ces trois sectes ; il en est de même d'une liste tibétaine, qui trouvera sa place dans l'appendice. Un troisième *schisme*, à la suite duquel le nombre des *sectes* s'éleva à quatre, eut lieu en 601 ; Turnour, introd. CII. Les idées de *schisme* et de *secte*, qu'exprime le même mot *bhedo*, ne sont pas toujours bien distinctes.

statue de l'apôtre Mahendra et de ses quatre compagnons. On peut trouver cet hommage un peu tardif, soit dit en passant. — Le nom de Mahendra aussi bien que l'existence même des statues nous font penser involontairement aux statues des cinq Indras, qui semblent se rattacher aux Dhyâni-Buddhas d'un côté, et aux cinq Kuçikas, c'est-à-dire Indras, connus à Java, de l'autre [1].

Il serait assez intéressant de savoir lequel des trois partis religieux a eu la plus grande part dans la translation de la dent et dans l'érection des statues de Mahendra et de ses compagnons. D'après les informations recueillies par Hiuen Thsang pendant son séjour dans l'Inde, les moines du Grand Monastère se tenaient strictement au Hînayâna, tandis que ceux d'Abhayagiri étudiaient aussi bien le Hînayâna que le Mahâyâna. Bien que ces expressions ne soient pas heureusement choisies, cette notice n'en contient pas moins une indication que les religieux d'Abhayagiri entretenaient des relations avec leurs frères du continent, et ne pouvaient, par conséquent, rester complètement étrangers aux idées qui prenaient de plus en plus le dessus dans l'Église de l'Inde, c'est-à-dire celles du Mahâyâna, qui s'est toujours efforcé de développer, autant que possible, la dévotion populaire. Tout en supposant que les mesures en faveur du culte extérieur

1. Comp. tome I, p. 324, et plus haut, p. 333. Mahendra est synonyme de Vajrapâṇi, et c'est aussi le nom d'un Dhyâni-Bodhisatva, fils du Dhyâni-Buddha Akshobhya. L'apôtre Mahendra, lui aussi, est dit le fils du maître des Çramaṇas ou des Buddhas (*Mahâv.* 239). Si l'on ajoute le novice Sumanas aux 5 autres missionnaires, on a les 6 Abhijñâs personnifiées (à côté des 5 Abhijñâs). Les paroles de l'ancienne poésie mnémonique dans *Sutta-V.* I. 313, 319 sont conçues de telle façon qu'on y voit encore la trace du caractère mythologique et allégorique des 5 Sages (autrement dits Dhyâni-Buddhas). C'est ainsi qu'on s'explique que les apôtres volent à travers les airs, comme des *haṁsas* (parmi lesquels Brahma est le plus élevé) et rapidement comme la pensée; comp. *Maitri-Upanishad* 6, 34. Dans le macrocosme, Haṁsa signifie le soleil, la lune, et les autres phénomènes lumineux; dans le microcosme, les sens; le « Haṁsa supérieur » signifie, dans le premier cas, le Soleil, dans le second, la Raison, la lumière intérieure.

381 * auront été dues, avant tout, au zèle des moines d'Abhayagiri, on n'a pas besoin d'admettre que ceux du Grand Monastère se soient élevés violemment contre ces nouveautés : tout en étant des ascètes attachés aux vieilles traditions, ils ne le cédaient à personne pour le culte des reliques et du grand apôtre, dont ils ont transmis si fidèlement à la postérité l'histoire fabuleuse. En outre, l'influence du Grand Monastère ne peut avoir été prépondérante à cette époque. Il est vrai que le roi Buddhadâsa (339-368) [1] fit agrandir le couvent et fit donation aux moines des revenus de deux villages, mais le témoignage non suspect de Fa Hian montre assez que les moines du Mahâvihâra, au commencement du cinquième siècle, n'occupaient plus la première place, ainsi qu'ils l'avaient fait dans l'époque antérieure à Mahâsena. Au moment où ce Chinois séjournait à Ceylan, entre 410 et 414 [2] le couvent d'Abhayagiri avait 5,000 habitants, tandis que le Grand Monastère n'en avait qu'un peu plus de la moitié, 3,000. Le premier couvent était de beaucoup le plus magnifique et le plus riche des deux, et c'est au même couvent que la dent du Buddha était transportée lors des processions solennelles [3]. Tout ceci tend à confirmer le sentiment que les religieux d'Abhayagiri avaient alors le dessus, et en même temps qu'ils représentaient une tendance apparentée au Mahâyâna.

1. Ce nom signifie : « humble serviteur de Buddha ». De pareils noms en *-dâsa* (sauf quand il s'agit de Çûdras) n'ont été à la mode dans l'Inde qu'après l'apparition de l'Hindouisme proprement dit, lorsque le culte en humilité (*bhakti*) occupa le premier plan. Le Mahâyâna n'est que le pendant bouddhique de l'Hindouisme du moyen âge, né vers la même époque, sorti des mêmes besoins, fruit du même développement historique. Le nom Buddhadâsa se trouve déjà dans une inscription datant du règne de Jyeshṭha-Tishya, n° 67, dans E. Müller, *Anc. Inscr. in Ceylon*. L'apparition de Buddhadâsa comme nom royal vers le milieu du quatrième siècle est un petit détail significatif, qui montre qu'entre le developpement de l'Inde et celui de Ceylan il y a un lien indissoluble.

2. *Travels*, 173 (Legge, 102).

3. *Ibid.*, 151, 157, 159 (Legge, 104, ss.).

Durant le séjour de Fa Hian à Ceylan, Mahânâman occupait le trône (410-432). Ce prince, célébré par le voyageur comme « un homme qui croyait sincèrement au Buddha », s'était frayé le chemin du trône en assassinant son frère Upatishya (368-410), * de complicité avec la femme de ce 382
dernier, qui épousa immédiatement après le nouveau roi [1]. Le pieux Mahânâman se rendit très utile envers l'Église en général : il fonda entre autres sur le mont Koṭi un couvent qui dépendait d'Abhayagiri [2]. La reine, une Malabare, ne semble pas avoir embrassé la doctrine de Çâkya, ou bien elle conserva assez d'attachement au culte dans lequel elle avait été élevée, pour faire construire sur le mont Dharmarakshita un monastère pour des moines d'une autre religion (Çivaïtes ou Jaïnas).

C'est sous le règne de Mahânâman que se place l'activité du célèbre Buddhaghosha dans l'île. D'après le récit de tout point enjolivé de la chronique, il était originairement un brahmane, qui aurait été converti à la vraie foi par un certain Père Revata, et que le même Revata aurait amené à étudier et à traduire en pâli l'Aṭṭhakathâ, rédigée primitivement en singhalais [3]. Le jeune savant passa du continent dans l'île, et s'établit au Grand Monastère. Après avoir donné une première preuve de son savoir en composant le Visuddhi-Magga, une sorte d'encyclopédie du dogme, il reçut la permission de traduire l'Aṭṭhakathâ en pâli. Il accomplit cette tâche d'une façon si brillante, que les moines stupéfaits crurent qu'il était le Messie attendu,

1. Upatishya est célébré comme un homme très pieux et comme un observateur du Décalogue ; cela veut dire qu'il était un Edouard le Confesseur singhalais.

2. Le *Mahâv.* 250 parle de trois Vihâras sur le mont Koṭi.

3. Voir plus haut, p. 336. D'après le *Mahâv.* 250 et le commentaire, Buddhaghosha était né « près de la terrasse du Bodhi », à Gayâ : hasard singulier pour un personnage, né, non bouddhiste, mais brahmane. D'après les Birmans, il serait né à Thaton en Birmanie ; Bigandet, II, 145. Comp. Lassen, *Ind. Alt.* IV, 372.

Maitreya. Après avoir achevé son œuvre, il partit pour l'Inde, ou, d'après un autre récit, pour la Birmanie, afin d'y prêcher la vraie foi. C'est la dernière version qui est la plus vraisemblable, vu que les Birmans suivent le canon méridional, et qu'on a toute raison de croire que c'est de la Birmanie que ce canon s'est peu à peu répandu au Siam, au
383 Cambodge, etc. ; * encore au onzième siècle, les Bouddhistes du Cambodge appartenaient à la division septentrionale de l'Église [1].

Dhâtusena régna de 459 à 477. Ce prince éminent fit embellir le couvent d'Abhayagiri, et l'enrichit d'une magnifique statue du Buddha, avec des yeux en pierre précieuse, des cheveux en or, et un habit d'étoffe précieuse [2]. On éleva aussi des statues à Maitreya et à Mahendra, tandis que la dent du Buddha et l'arbre sacré étaient vénérés de la façon la plus solennelle. Le roi montra son zèle pour la pureté de la foi; en prenant des mesures sévères contre les religieux du mont Cetiya, où la vieille hérésie Dharmarucika se montrait de nouveau ; à la demande des orthodoxes, il fit chasser les frères du couvent.

Toutes les actions de Dhâtusena n'étaient pas louables. Sa fille ayant été maltraitée par son mari, cousin du roi et général en chef des troupes, il fit, pour se venger, dépouiller de ses vêtements et brûler vive la mère de son gendre, peut-être en imitation du pieux Açoka, au sujet duquel la légende raconte quelque chose d'analogue. Exaspéré par cet acte de cruauté, le général s'entendit avec Kâçyapa, le fils aîné du roi, pour chasser le tyran du trône, et un soulèvement mit bientôt fin au règne de Dhâtusena, qui fut, par ordre de

1. Des renseignements confus de Târanâtha, 262, on peut du moins conclure qu'au Tibet on n'avait pas perdu le souvenir de la propagation du Mahâyâna dans l'Indo-Chine. Comp. Lassen, *Ind. Alt.* IV, 710.

2. Non moins magnifique était la statue, au même endroit, que décrit Fa Hian, chap. XXXVIII; elle était en jaspe, étincelante d'or, d'argent et de pierres précieuses, et tenait à la main une perle d'une valeur inappréciable.

son fils, jeté en prison, où on le laissa mourir de faim [3].

L'odieux Kâçyapa finit en 495 par le suicide *, après avoir 384
eu le dessous dans un combat contre son frère cadet, Maudgalyâyana. Le nouveau roi sévit avec la plus grande violence contre les partisans de son prédécesseur, et fit massacrer froidement un millier d'hommes. Il était un Bouddhiste zélé et un grand ami du clergé. C'est sous son règne qu'un cheveu célèbre du Buddha fut apporté dans l'île du continent de l'Inde et conservé dans un Stûpa construit à cette intention [1].

Vers le milieu du XVIe siècle (545), on vit renaître un instant l'abominable hérésie Vetuliya, dont on accusa les moines d'Abhayagiri. Le roi, Çîlâkala, se décida nettement pour les orthodoxes et prit des mesures sévères. Les écrits hérétiques furent condamnés au feu, et le mouvement se trouva ainsi étouffé dans l'œuf.

Plus d'un demi siècle plus tard, sous le roi Agrabodhi Ier, la paix de l'Église fut de nouveau troublée, cette fois par deux moines du diocèse de Jetavana. Ces religieux profondément pervers n'eurent pas honte de répandre la calomnie que les schismes antérieurs avaient été la conséquence de l'inconduite des moines du Mahâvihâra; ils soutinrent obstinément leurs doctrines hérétiques dans leurs propres Nikâyas [2]. Le mouvement, cependant, ne semble pas avoir été très important, on n'en entend plus parler plus tard.

Quelque défavorables que soient les couleurs dont les historiens du Grand Monastère dépeignent les iniquités des

3. *Mahâvaṁsa*, XXVIII, 81 ss.

1. *Mahâvaṁsa*, XXXIX, 49 ss. — Les cheveux étaient fort recherchés comme reliques, vers cette époque. Au commencement du VIe siècle, le roi de Siam envoya une ambassade en Chine, afin d'offrir à l'Empereur un cheveu du Gotamide; ce cheveu avait une longueur de 14 pieds. Quelques années auparavant, en Chine même, à Nankin, on avait mis à jour un pareil cheveu en fouillant dans une vieille pagode; il avait une longueur de 12 pieds, était bouclé et indéfiniment allongeable ; Beal, Introd. des *Travels*, XXXII.

2. Peut-on conclure de ceci que, vers ce temps, il existait à Ceylan des rédactions divergentes des Nikâyas? Cela semble douteux.

dissidents, surtout celles des gens d'Abhayagiri, rien ne montre que les derniers fussent moins zélés pour la Foi que
385 les premiers *. Il ne peut être question chez eux d'une attitude hostile au Dharma. Il en est autrement des conquérants étrangers, le plus souvent des Tamils, qui, par leurs invasions répétées, ont si souvent fait le malheur de l'île si riche et si belle, et qui y ont dominé pendant des temps plus ou moins longs. Cependant, l'inimitié de ces intrus à l'égard de la vraie foi, ne se manifesta pas avant le milieu du IXe siècle. C'est alors que la ville de Pollanarua [1], ville qui était alors la capitale de l'île, fut prise par le roi de Madurâ dans le pays de Pâṇḍya ; à cette occasion, les ornements sacrés, de même qu'une statue d'or du Buddha et la tasse en pierre précieuse que le Gotamide avait jadis reçue des surveillants des quatre points cardinaux, furent enlevés. On ne dit pas que les ennemis triomphants, qui retournèrent chez eux, après avoir reçu une lourde contribution de guerre et chargés d'un riche butin, se soient rendus coupables de persécution des religieux, ou de violation des monastères. Il est vrai qu'il est question de mauvais traitements infligés aux ecclésiastiques, lors d'une autre invasion des Tamils du Coromandel, au commencement du XIIe siècle.

Ces invasions incessamment répétées d'étrangers, qui, même quand ils ne persécutaient pas les ecclésiastiques, n'en professaient pas moins une autre religion, étaient bien faites pour rendre, aux yeux des vrais Singhalais, la cause de leur nationalité inséparable de celle de leur culte. Les différences entre les sectes s'effaçaient de plus en plus ; les religieux du Grand Monastère, d'Abhayagiri et de Jetavana, quels que fussent les griefs qu'ils pussent avoir, de longue date, les uns contre les autres, n'en étaient pas moins également des enfants de Ceylan et des fils de Buddha, et nous ne

1. On donne comme forme sanscrite : Pulastipura, comme forme pâlie : Pulatthipura.

pouvons donc pas nous étonner d'apprendre que les trois partis se réunirent et finirent par n'en former qu'un seul, celui du Grand Monastère. Cet événement eut lieu en 1161 [2].

A cette époque régnait Parâkrama-Bâhu Ier, le nom le plus brillant dans la longue série des rois de Ceylan. Grand dans la paix comme dans la guerre, * il gouverna son royaume 386
d'une manière digne d'exciter l'admiration de la postérité. Naturellement, nous n'avons à considérer ici que ses actes et ses mesures relatifs à l'Église.

Un de ses premiers soins fut de rétablir l'unité de l'Église : il convoqua à Anurâdhapura un synode, où les différents partis se réconcilièrent. Tous ceux qui refusaient de se soumettre, furent mis à la raison par des moyens énergiques. Une fois encore l'esprit de résistance se réveilla à Abhayagiri, mais le Patriarche Kâçyapa réussit à l'étouffer rapidement, avec l'aide du roi [1].

En outre, le roi régla les revenus des religieux et nomma des fonctionnaires chargés de surveiller les temples et d'avoir soin que les bibliothèques, faisant partie des couvents, fussent fournies des livres religieux nécessaires. En différents endroits, il fit construire 250 maisons conventuelles, qui devaient servir de demeures aux moines et à leurs serviteurs ; on y trouvait de grandes salles, et elles étaient assez vastes pour loger des hôtes de passage. Pour les besoins des religieux d'un rang plus élevé, on fonda huit bâtiments à trois étages, chacun avec une demeure spéciale pour l'abbé ou patriarche. A chacun de ces palais monastiques était jointe une galerie avec les statues des principaux dieux, et une riche bibliothèque. Enfin, le roi fit bâtir une grande tour de douze étages, destinée, entre autres, à loger les visiteurs du temple, venus du dehors, lors des fêtes reli-

2. Bigandet, II, 142, donne, comme nom du prince : Saṅghabodi, ce qui n'était pas le nom véritable, mais le surnom.

1. *Mahâvaṁsa*, 73, 4-10 ; 78, 5-11.

387 gieuses. * Si les renseignements ne sont pas exagérés, Parâkrama-Bâhu, pendant la durée de son règne (1153-1184) a construit 101 Stûpas, 3,001 petites chapelles, chacune avec une statue, et dressé le plan de 73 Stûpas et de 3,001 galeries contenant des statues.

Inutile de dire qu'on prenait soin, de la façon la plus libérale, des besoins des moines, quant aux vêtements et à la nourriture. On se préoccupait même avec sollicitude du traitement des malades et de l'irrigation des terres appartenant à l'Église. Les intérêts mêmes des quelques brahmanes résidant dans l'île ne furent pas oubliés; le roi fit fonder pour eux un hôpital.

Parâkrama-Bâhu n'était nullement un ennemi de la splendeur extérieure du culte. Une révolte ayant éclaté dans les provinces méridionales, et les insurgés, battus par les troupes royales, ayant pris la résolution désespérée de quitter leur pays en emportant leurs trésors et le pot à aumônes du Buddha, le roi, averti de ce projet par ses espions, mit tout en œuvre pour empêcher un pareil désastre. Il y réussit : la relique fut sauvée et apportée à la capitale par les troupes du roi. Ce fut une vraie marche triomphale, et au moment où l'armée s'approchait de la ville, le roi lui-même, revêtu d'un magnifique costume de cérémonie, s'avança, accompagné de la reine et d'une suite nombreuse, afin de saluer la relique et l'amener solennellement dans la ville. Plus tard, il fit bâtir un Dagob pour l'abriter, dans le voisinage de son palais.

Sous Parâkrama-Bâhu le Grand, l'île était arrivée au comble de la puissance et de la splendeur extérieure. Bientôt elle descendit à pas rapides de cette hauteur un instant occupée. La trop grande prospérité énerva le peuple, ainsi que
388 cela a eu lieu partout et toujours *. Un demi-siècle ne s'était pas écoulé après la mort de Parâkrama-Bâhu, que le pays fut jeté, par la domination étrangère, dans un abîme de misères. « Les habitants de Ceylan », dit en se lamentant un

chroniqueur, « étaient devenus désespérément corrompus, de sorte que les dieux retirèrent leur protection à l'île ; les vices des impies étaient arrivés à un tel point, que, comme châtiment du Ciel, un roi, nommé Mâgha, du Kaliṅga, envahit l'île avec une armée de 24,000 hommes, qui répandit partout la ruine et opprima la religion. » Nombre de Dagobs furent détruits, et les maisons des ecclésiastiques, les chapelles, les temples, transformés en casernes. Le droit et la loi furent piétinés, et la différence des castes honteusement effacée [1].

Ce triste état de choses dura plus de 20 ans, jusqu'à ce que Vijaya-Bâhu eût réussi à rétablir le gouvernement et la religion indigènes, vers 1250. Ce prince excellent ne fit pas seulement rebâtir les sanctuaires endommagés ou détruits, mais il fit faire en outre de nombreuses copies des Écritures Saintes, de sorte que chaque communauté en obtint une [2].

Son fils, Parâkrama-Bâhu III, était un digne successeur de son grand homonyme (1267-1301). Il était célèbre, non seulement comme bon souverain, mais aussi comme auteur et comme savant, profondément versé dans les 18 sciences des brahmanes. Très humain, * il abolit [1] dans son royaume la 389
peine de mort et la mutilation des criminels; il donna une preuve de l'intérêt éclairé qu'il portait à la religion, non en distribuant des aumônes, mais en prenant des mesures pour que les religieux fussent instruits convenablement [2], afin qu'ils pussent à leur tour instruire le peuple et le pénétrer

1. *Mahâvaṁsa*, 80, 54 ss. — Il est difficile de dire qu'elle était la religion du conquérant; Knighton, 152, dit qu'il propagea « la religion païenne » ; Lassen suppose que Mâgha introduisit « la religion brahmanique », supposition assez absurde, s'il est vrai que l'envahisseur a aboli les castes. Le chroniqueur se borne à dire que Mâgha était un hérétique. Il était peut-être un Jaina, ou bien un Lokâyata.

2. *Mahâvaṁsa*, 81, 10 ss.

1. *Mahâvaṁsa*, 83, 3 ss.

2. Faute de professeurs suffisamment instruits dans l'île-même, le roi fit venir du Dekkhan cinq docteurs capables, parmi lesquels un certain Dharmakîrti; *Mahâvaṁsa*, 84, 11 ss.

de principes moraux. On parle avec éloges de sa piété sincère. Lors d'une terrible sécheresse qui avait causé une famine, il ordonna une grande cérémonie religieuse, au cours de laquelle « le dieu Maitreya » et d'autres divinités furent honorés, la dent du Buddha fut montrée au peuple, et des prières pour la pluie furent récitées [3].

390 * L'illustre Parâkrama-Bâhu III mourut en 1301. L'histoire de l'Église dans les deux siècles suivants, jusqu'à l'arrivée des Portugais en 1505, est peu intéressante. Lors d'une invasion des Pâṇḍyas, vers 1314, la précieuse dent fut enlevée par les ennemis et emportée au continent, mais rendue peu de temps après. Parmi les princes assez insignifiants qui se succédèrent sur le trône, Parâkrama-Bâhu VI (1410-1462) est vanté comme très généreux pour le clergé : pendant son règne, il distribua trente mille costumes monastiques et beaucoup d'autres aumônes.

Nous terminons cet aperçu de l'histoire ecclésiastique singhalaise au moment de l'arrivée des Portugais, à peu près contemporaine avec celle des Mahométans, ou, comme on dit, des Maures. Depuis le commencement de cette nouvelle époque, le Christianisme et l'Islamisme ont fait de nombreux prosélytes, la première religion surtout parmi les classes inférieures et les femmes [1]; mais le Dharma est resté le culte d'une grande partie de l'aristocratie et des personnes de vieux sang singhalais [2].

3. *Mahâvamsa*, 87, 1, ss.

1. D'après les propres paroles d'un auteur indigène, cité plus en détail par Knighton, *History of Ceylon*, 235.

2. Cependant, le seul ennemi redoutable que les Portugais aient rencontré à Ceylan, l'héroïque et rusé Râja-Siṁha, était un brahmane, qui ne cachait pas son adversion pour le Bouddhisme.

* 2. — Histoire intérieure de l'Église indienne. — Hînayâna et Mahâyâna. — Les quatres écoles philosophiques. — Nâgârjuna; ses contemporains et ses successeurs. — État des partis au cinquième siècle. — Canon des Mahâyânistes. — Floraison de la scolastique bouddhique. — Asaṅga et Vasubandhu. — Décadence de la science ecclésiastique après Dharmakîrti. — Tantrisme et magie. — Les quatre systèmes philosophiques au Nepâl. — Sécularisation de l'ordre monastique dans cette contrée. 391

L'histoire intérieure de l'Église indienne après Kanishka est dominée pendant quelques siècles par la lutte entre les partisans du Hînayâna et de Mahâyana [1], deux tendances religieuses, auxquelles les autres sectes finirent peu à peu par se rallier. C'est ainsi que les dogmes particuliers des sectes perdirent peu à peu leur signification, à moins qu'ils ne prissent place comme théorèmes dans un des quatre systèmes philosophiques, que les deux partis reconnaissaient comme leurs points d'appui métaphysiques. En outre, les Mahâyânistes jugèrent qu'une défense scolastique de leurs opinions ne suffisait pas : ils composèrent un nouveau canon.

Le Hînayâna peut être considéré comme une simple continuation de la forme la plus orthodoxe du Bouddhisme ancien. Ses partisans étaient donc les conservateurs, et s'ils ont, eux aussi *, développé de nouveaux systèmes métaphy- 392

1. *Hîna* signifie « plus bas, moindre, inférieur »; *Mahâ*: « grand, considérable ». Une telle antithèse ne semble pas flatteuse pour les Hînayânistes, et l'on peut supposer que la dénomination provient de leurs adversaires Si c'est vrai, les Mahâyânistes doivent avoir donné à *mahâ* le sens de « considérable ». On peut se demander si c'est bien là le sens primitif de *mahâ*. En tenant compte des nombreux points de contact entre les Mahâyânistes et les Mahâsâṅghikas, il serait possible qu'on eût attaché au mot « grand » l'idée de « vaste, large, plus général ». On désigne aussi les Hînayânistes par le terme de « Crâvakas », c'est-à-dire ; « auditeurs, disciples »,

siques, ce n'était qu'afin de pouvoir maintenir, avec autant plus de force, les principes anciens. Le Mahâyâna est une extension du dogme, surtout dans une direction ritualiste, en même temps moins scolastique et plus populaire. Nous laisserons, pour un moment, la parole aux Mahâyânistes eux-mêmes, afin de voir de quelle manière ils défendent leur propre point de vue [1].

« Les Çrâvakas antérieurs, c'est-à-dire les Vieux Bouddhistes, ne reconnaissaient ni un centre de la conscience subjective (*âlaya*) ni les obscurcissements de l'âme; ils n'avaient aucune idée du non-moi dans la nature; ils niaient l'existence des trois corps [2] du Buddha, les trois degrés (de sagesse) et ne croyaient pas que le Mahâyâna [3] fût la parole du Buddha. Quant au dernier point, ils (les anciens Çrâvakas) disaient que le Mahâyâna n'avait pas été proclamé par le Buddha, vu qu'il n'était pas contenu dans leurs trois Piṭakas à eux, Çrâvakas; que cette doctrine indique une autre voie de la délivrance, en représentant la récitation des Dhâraṇîs, les bains dans les eaux du Gange, etc. comme des moyens d'effacer les péchés; qu'elle rejette, comme le fait le Vedânta, la série des causes et effets, la foi aux quatre vérités et aux Trois Joyaux [4] et qu'elle enseigne, à la façon des Lokâyatas (Épicuriens matérialistes) que tout est vanité. Même si les

1. Vassilief, *B.* 262.

2. Ces trois corps sont : 1. Nirmâṇa-kâya, le corps de Buddha incarné; 2. Dharma-kâya, le corps abstrait, éternel; 3. Sambhoga-kâya, le corps des bienheureux, qui sont entrés dans l'éternité; Vassilief, *B.* 127; une théorie un peu différente dans *Voy. des Pèl. B.* I, 231 ; II, 241.

3. Ici le mot signifie : l'essence de la doctrine Mahâyâniste.

4. Ceci est dit d'une façon trop générale, et n'est pas tout à fait juste. Les Nidânas aussi bien que les 4 vérités sont proclamés dans le *Lotus*, un des livres canoniques les plus considérables des Mahâyânistes (p. 109 de la traduction de Burnouf). Il est vrai que celui qui proclama le premier ces principes fut le Sugata Mahâbhijñâjñânâbhibhû, qui a vécu dans un passé infiniment éloigné, à l'origine des temps, et que ces théories sont représentées d'une façon détournée comme des doctrines vieillies; mais dans un autre livre canonique, le Lalita-Vistara, c'est bien le Gotamide qui trouve ces formules.

livres du Mahâyâna remontent à l'une des 18 sectes (anciennes), on ne peut les considérer comme la parole du Buddha, vu que, ni lors de la première réunion de l'Écriture bouddhique *, ni lors des compilations postérieures, on n'en 393
trouve la moindre trace. L'opinion des Mahâyânistes sur l'éternité du Sambhoga-kâya du Buddha est en contradiction avec la doctrine que ce qui est composé ne peut être éternel [1]. La doctrine de la vie bienheureuse des Bodhisatvas est en contradiction avec l'idée de la misère et de l'impureté de toute chose terrestre. L'opinion d'après laquelle l'esprit du Tathâgata est allié à tous les autres esprits, et que l'intelligence emprunte (sa lumière à l'esprit) est en contradiction avec le dogme de la non-existence de l'âme. D'après la doctrine du Mahâyâna, le Buddha ne s'enfonce pas tout entier dans le Nirvâṇa, car on prédit aux Arhats qu'ils deviendront un jour des Buddhas ; or, ceci est en contradiction avec l'idée du repos (éternel) auquel les Arhats arrivent, comme on l'admet, lors du Nirvâṇa.

« En outre, les Çrâvakas blâment les Mahâyânistes, parce que ces derniers rabaissent les Arhats, parlent d'un culte dû à des personnes séculières, louent les Bodhisatvas plus que le Buddha lui-même, prétendent que Çâkyamuni n'était qu'une figure apparente ; préfèrent la continuelle contemplation et le non-agir [2], ainsi que l'absence de causes et d'effets [3], soutiennent que tous les péchés, même les plus

1. Cette objection repose sur la même confusion qu'on trouve fréquemment chez des écrivains européens, qui croient que l'idée « éternité » est identique à celle de « vie éternelle ». Nul homme, versé quelque peu dans le langage figuré des Indiens, ne peut s'imaginer que le terme *Sambhoga-kâya*, pris en lui-même, désigne un corps réel. *Sambhoga* désigne, d'après un dictionnaire indien, entre autres « la doctrine du Jina » ; ainsi compris, le concept est identique au Dharma, considéré comme legs du Maître.

2. C'est-à-dire qu'ils mettent la vie contemplative au-dessus de la vie pratique, sans pour cela dénier toute valeur à cette dernière.

3. Ceci semble signifier qu'ils mettent en doute la nécessité et l'inévitabilité des conséquences de nos actions.

graves, peuvent être effacés, rejettent la doctrine des 16 genres des 4 vérités, ne l'admettent au moins pas comme une vérité absolue, etc. Pour toutes ces raisons, ils arrivent à la conclusion que les Mahâyânistes doivent leur origine à un esprit malin, qui a mis par écrit toutes sortes d'absurdités, afin de duper les simples d'esprit. »

394 Les Mahâyânistes se défendent contre ces accusations *, en soutenant que leur doctrine a un caractère extraordinaire et, pour cette raison, ne pouvait être accessible aux compilateurs ordinaires [1] des Sûtras, qu'il fallait pour cela l'intervention de Bodhisatvas, comme Samantabhadra, etc. Ils montrent que leur doctrine doit être mise sur la même ligne que le Mahâvastu des Mahâsâṅghikas, livre dans lequel il est déjà question des dix degrés des Pâramitâs [2]. Ils ajoutent que deux subdivisions de cette secte principale, les Pûrva- et Apara-çailas, possédaient, rédigés dans un dialecte prâkrit, les Sûtras de la Prajñâ-Pâramitâ et d'autres Sûtras du Mahâyâna.

Les Mahâyânistes soutiennent en outre qu'ils sont des Bouddhistes au même titre que les Çrâvakas, puisqu'ils regardent le Buddha comme leur maître, que leur doctrine n'est pas en contradiction avec l'essence de sa doctrine, et qu'elle ne s'écarte pas non plus des quatre règles, au sujet desquelles tous les Bouddhistes sont d'accord. Les 16 genres de vérités des Çrâvakas, de même que la série des causes et des effets ne peuvent avoir qu'une vérité relative, mais dans les considérations métaphysiques les plus élevées, on a besoin d'autres

1. C'est-à-dire très médiocres.

2. Les dix degrés de l'état de Bodhisatva sont décrits en détail dans *Mahâvastu* (éd. Sénart, I, p. 63-192); les noms donnés dans ce texte sont; Durârohâ, Baddhamânâ, Pushpamaṇḍitâ, Rucirâ, Citravistarâ, Rûpavatî, Durjayâ, Janmanideça, Yauvarâjyabhûmi, Abhishekabhûmi. — Des noms entièrement différents sont donnés dans le Daçabhûmîçvara, à savoir : Pramuditâ, Vimalâ, Prabhâkarî, Arcishmatî, Sudurjayâ, Abhimukhî, Dûraṅgamâ, Acalâ, Sâdhumatî, Dharmameghâ (*J. R. A. S.* 1875, p. 4); comp. Vyâḍi, dans la note sur Ḥemacandra (éd. Böhtlingk et Rieu, p. 316).

dogmes que celui de la Misère, — d'autant plus qu'on peut dire des Çrâvakas aussi qu'ils reconnaissent une vérité relative et une vérité supérieure. Le dogme de la révélation surnaturelle du Buddha est une conséquence inévitable de la nécessité d'expliquer les miracles que les Çrâvakas eux-mêmes attribuent à Çâkyamuni dans sa carrière historique [3]. Comment eût-il pu agir ainsi, s'il n'avait été qu'un simple mortel? Quant à l'effacement des péchés, * par des bains 395
dans le Gange et autrement, on l'a permis comme une manifestation de piété, ou par indulgence.

A chacun des deux grands partis religieux se rapportent deux écoles philosophiques : celles des Vaibhâshikas et des Sautrântikas se rattachent au Hînayâna, celles des Mâdhyamikas et des Yogâcâras au Mahâyâna.

Les Vaibhâshikas, aussi bien que les Sautrântikas, sont réalistes [1] : les deux écoles reconnaissent l'existence réelle du monde extérieur, mais, tandis que les premiers soutiennent que seuls les objets de la perception immédiate existent, les seconds admettent que les objets ne sont connus que comme des images et dans l'esprit. Les Vaibhâshikas divisent les substances en éternelles et en non-éternelles; dans cette dernière classe on range tout ce qui est composé. Les Sautrântikas distinguent le composé du non-composé; les cinq Skandhas appartiennent à la première classe; à la seconde, toutes les idées abstraites, lesquelles, cependant, ne sont pas considérées comme des substances.

3. Quand un homme comme Hiuen Thsang, bien que Mahâyaniste lui-même, s'exprime souvent comme s'il considérait Çâkya comme un mortel ordinaire, il ne faut pas perdre de vue, qu'il parle, absolument de la même façon, de Çiva et d'autres dieux. C'est ainsi, par exemple, qu'en décrivant la grande statue de Çiva à Bénarès, il dit qu'en voyant le Dieu, on ressent un respect sacré « comme s'il vivait encore ». *Mém.* I, 354. — Les Mahâyânistes pourraient même invoquer l'autorité du Buddha lui-même, qui déclare expressément, en réponse à une question qu'on lui fait, qu'il n'est *pas* un homme, *Aṅguttara-Nikâya*, II, p. 38.

1. Vassilief, *B.* 226-286; Çaṅkara sur le *Brahma-Sûtra*, 2, 2, 18, ss.; *Sarva-darçana-Saṅgraha*, 9-24.

Chacune de ces écoles a sa théorie particulière sur l'Ecriture Sainte. Les Vaibhâshikas nient absolument l'autorité des Sûtras, et ne reconnaissent que celle des Abhidharmas [2]. On pourrait les appeler les rationalistes du Bouddhisme. En conséquence, ils considèrent le corps de Çâkyamuni comme celui d'un homme ordinaire, qui, après avoir atteint l'état de Buddha, obtient le Nirvâṇa relatif [3], et, après sa mort, le Nirvâṇa absolu, le Néant. Ce qu'il y avait de divin dans le Buddha se réduisait à ceci, qu'il savait tout de lui-même et n'avait pas besoin de rien apprendre des autres.

Les Sautrântikas refusent toute autorité aux Abhidharmas et s'en tiennent aux Sûtras [4]. Leur Buddha est celui de l'Écriture Sainte, doué de dix forces (*Daçabala*), de quatre certi-
396 tudes, de trois sortes de méditation *, et de la pitié universelle [1].

Le nom de Vaibhâshikas, d'après des auteurs bouddhiques plus récents, s'appliquerait en général à tous les Vieux Croyants et aux 18 sectes [2]. Sous cette forme l'affirmation peut difficilement être juste, vu qu'aucune secte ancienne, à ce qu'on sache, ne rejetait l'autorité du Sûtra-Piṭaka. Néanmoins, il pourrait y avoir quelque vérité au fond de cette opnion. Le terme Vibhâshâ, d'où les Vaibhâshikas tirent leur nom, est, en effet, synonyme de Vibhâga, pâli : Vibhaṅga, c'est-à-dire « explication ». Vaibhâshika et Vibhajyavâdin signifient donc la même chose [3]. Or, nous savons que le parti présenté comme orthodoxe dans l'Église singhalaise, imposa le Vibhajyavâda comme pierre de touche de l'orthodoxie, lors de son troisième Concile, non-canonique. Cette doctrine

2. Vassilief, *B.* 90.

3. Autrement dit : Jîvanmukti.

4. Comp. Târanâtha, 56.

1. Cette liste des 18 marques spirituelles du Buddha est une variante de celle qu'on trouve à la fois chez les Méridionaux et dans le *Lalita-Vistara* ; comp. t. I, 271 ; 301 ; 412.

2. Vassilief, *B.* 266.

3. *Vibhajya* dérive de la même racine que *Vibhâga*.

Vibhajyavâda est purement métaphysique, et, bien qu'on n'ait pas rejeté expressément le Vinaya-Piṭaka et le Sutta-Piṭaka — les deux seuls recueils mentionnés lors des deux premiers Conciles — ces deux parties de l'Écriture n'en sont pas moins considérés comme secondaires, et l'on voit paraître subitement un traité sur l'Abhidharma, le Kathâvatthu, proclamé par le président même de l'assemblée, Tishya Maudgaliputra, qui descendit parmi les hommes, du haut du monde éthéré de Brahma, expressément en vue de cette doctrine. Le livre, qui correspond chez les Septentrionaux au Kathâvatthu, est attribué à Vasumitra, le chef des Bodhisatvas, lors du troisième concile des Septentrionaux [4]. Les deux notices ont tout l'air de n'être que des variantes d'une seule et même fable dogmatique, bien qu'il soit actuellement impossible d'indiquer les faits qui ont donné lieu à la fiction *. Nous sup- 397
posons qu'à une certaine époque, entre Açoka et Kanishka, une secte purement rationaliste, ou, si l'on veut, Abhidharmiste, est devenue assez puissante pour faire admettre l'Abhidharma, au lieu du Vinaya et des Sûtras, comme centre de gravité de l'orthodoxie dogmatique; pas assez puissante, cependant, pour pouvoir ou oser ajouter à Ceylan le compte-rendu du troisième concile, reconnu par elle (celui qui eut lieu sous Dharma-Açoka), aux récits canoniques dans le Vinaya; de sorte qu'elle dut se contenter de déclarer que le Buddha lui-même était un Vibhajyavâdin. Les Vibhajyavâdins septentrionaux, autrement dits Vaibhâshikas, prirent la liberté de rejeter tout le Sûtra-Piṭaka.

Tandis que nous considérons le système des Vaibhâshikas comme une suite de celui des antiques Vibhajyavâdins, nous croyons que la doctrine des Sautrântikas est un développement systématique de celle des Sûtravâdins et de quelques

4. On dit que les Vaibhâshikas considèrent comme autorité principale le livre Vaibhâshya. Ce livre correspond, au moins pour le titre, au livre Vibhaṅga de l'Abhidharma méridional.

sectes qui s'y rattachaient étroitement [1]. Les Sûtravâdins sont, d'après la liste singhalaise la plus ancienne, des descendants éloignés des Sthaviras (Vieux Croyants), bien que, sur quelques points, ils se soient écartés de la doctrine véritable et orthodoxe des Anciens, de même que les sectes apparentées des Saṅkrântikas et Sarvâstivâdins. Les moines du Mahâvihâra se présentent comme les représentants les plus purs du Sthaviravâda, tandis qu'en réalité, comme nous avons essayé de le démontrer, ils ne peuvent être considérés que comme des branches plus jeunes du vieux tronc, et qu'ils sont plus particulièrement des Vibhajyavâdins. Comme il était de l'intérêt des Vibhajyavâdins singhalais de ne pas être considérés comme des partisans d'une secte, — ce qui, à leurs yeux équivalait à la désignation de schismatiques — leur division des 18 sectes mérite moins de confiance que celle qu'on trouve chez les hétérodoxes Mahâsâṅ-
398 ghikas, * en tant que ceux-ci ne sont pas eux-mêmes intéressés à la question. Or, les Mahâsâṅghikas divisent les 18 sectes non en deux, mais en trois groupes principaux: 1. Sthaviras; 2. Mahâsâṅghikas; 3. Vibhajyavâdins. Aux Sthaviras se rattachent les Sautrântikas — les Sûtravâdins des Singhalais; les Vibhajyavâdins forment un groupe principal auquel appartiennent les Mahîçâsakas, les Kâçyapîyas, les Dharmaguptakas et les Tâmraçâṭîyas. Le principe sur lequel repose la division adoptée par les Mahâsâṅghikas, est in-

1. Târan. 274 représente les Sautrântikas comme une branche des Tâmraçâṭîyas qui, d'après lui, sont identiques aux Uttarîyas et Saṅkrântikas, mais, d'après d'autres autorités, ces sectes diffèrent entre elles; voy. l'Appendice, et comp. Vassilief, 113. Comme la liste la plus ancienne, celle du *Dîpavaṁsa*, 545, donne les Sûtravâdins comme une branche des Sarvâstivâdins (Réalistes), et que, dans l'énumération donnée par les hétérodoxes Mahâsâṅghikas, les Sautrântikas sortent immédiatement des Réalistes, les deux listes s'accordent si l'on identifie les Sautrântikas et les Sûtravâdins. Les listes de Târanâtha omettent entièrement les Sûtravâdins, et déjà pour cette seule raison, on ne peut les considérer comme exactes, vu qu'elles contredisent l'autorité la plus ancienne.

connu, et l'on n'a pas le droit de conclure qu'ils tenaient les Vibhajyavâdins et les sectes qui en descendaient, Mahîçâsakas, etc., pour moins orthodoxes que les Sthaviras et les embranchements de ce groupe, les Sarvâstivâdins et Sautrântikas. Il est fort possible que par cette classification on ait voulu mettre en lumière le fait que les Vibhajyavâdins et leurs descendants étaient des rationalistes, les Sthaviras et leurs descendants des partisans de la doctrine telle qu'elle était contenue dans l'Écriture Sainte, à l'exclusion des 7 Abhidharmas [1].

Les sectes dans lesquelles il faut chercher l'origine des Vaibhâshikas et des Sautrântikas existaient déjà avant Kanishka, mais le développement systématique de leurs principes, puisés dans différentes parties de l'ancien canon, date du temps où les deux écoles se sont posées en adversaires de la nouvelle tendance, représentée par les Mâdhyamikas et les Yogâçâras. On n'a pas encore recherché quels changements furent faits par les Vaibhâshikas dans les Abhidharmas.

Nettement opposés aux philosophes réalistes du Hînayâna sont les idéalistes, Yogâçâras et Mâdhyamikas, les défenseurs du Mahâyâna. Ces deux écoles sont parfois prises l'une pour l'autre et chacune d'elle représente plusieurs variétés de doctrine, de sorte qu'il est difficile d'indiquer brièvement les traits principaux des deux systèmes. En général, on peut dire que les Yogâcâras reconnaissent l'existence de la faculté de connaissance dans l'intelligence, de l'enchaînement des pensées [2]; * d'après quelques-uns d'entre eux, les pensées ont 399
quelque chose de vrai; d'après d'autres, elles n'ont rien de vrai. Les Mâdhyamikas dénient l'existence réelle de toute chose; leur devise est « tout est vanité », ce qui revient à

1. On peut nier l'authenticité des 7 traités sur l'Abhidharma, et pourtant reconnaître que les principes développés dans ces traités sont orthodoxes.

2. C'est pourquoi on les nomme Vijñânavâdins, partisans de la théorie de l'intelligence.

reconnaître une existence purement apparente. Il y a cependant des Mâdhyamikas qui reconnaissent la conscience, mais nient tout le reste. Parmi les Mâdhyamikas, on compte aussi les Svatantrikas, qui admettent que « chaque chose devient » ou « existe d'elle-même » [1].

La différence essentielle entre le système des Yogâcâras et celui des Mâdhyamikas peut s'exprimer ainsi : les premiers reconnaissent l'existence d'une série de pensées, qui, prises dans leur ensemble constituent ce qu'on appelle intelligence, faculté de connaissance; les derniers ne nient pas chaque pensée considérée à part, en tant que phénomène, mais ils posent que le phénomène est une apparence, et l'apparence un non-être, de sorte que, tout en admettant le phénomène, ils concluent que le phénomène *n'est* pas.

Le système des Mâdhyamikas est le développement le plus conséquent du point de vue idéaliste du Bouddhisme, de la théorie du Nom et de la Forme. En un mot, c'est la forme bouddhique du Vedânta scolastique.

Les Yogâcâras, c'est-à-dire « étudiants du Yoga », s'accordent en ceci avec les Yogins de l'école de Patañjali, qu'ils reconnaissent l'existence des phénomènes spirituels; ils s'en écartent, en tant qu'ils nient l'existence des choses en dehors de l'esprit.

La première floraison du Mahâyâna est attribuée, d'après toutes les sources connues, à l'influence de Nâgârjuna, le fondateur du système des Mâdhyamikas [2]. On ajoute cependant qu'il avait un précurseur dans le brahmane Râhula ou Râhula-Bhadra, connu aussi sous le nom du Grand Brahmane ou Çrî-Saraha, qui aurait exercé à Nâlandâ les fonc-
400 tions de professeur [3]. Ce savant brahmane * aurait été initié

1. Vassilief, *B.* 288, 309; Çaṅkara, pass. cité; *Sarvadarçana-S.* 22, 24.

2. Târanâtha, 69; comp. 61; *Lebensb.* 310.

3. Comme Fa Hian, qui visita Nâlandâ au commencement du cinquième siècle, ne parle pas d'une université en cet endroit, on peut admettre que toute

à la doctrine par le Sage Kṛshṇa, qu'il ne faut pas confondre, dit Târanâtha, avec cet autre Kṛshna ou Kâla, qui est mentionné dans la liste des patriarches ou docteurs principaux. Cependant c'est à Ganeça et à d'autres Dieux supérieurs que le grand brahmane eut les plus grandes obligations; c'est d'eux, en effet, qu'il reçut les Sûtras et Tantras du Mahâyâna [1]. Ces légendes contiennent, d'après nous, l'aveu dissimulé du fait que la Bhagavad-Gîtâ, révélée par Kṛshṇa, a exercé une certaine influence sur les Mâdhyamikas, mais que le Çivaïsme a eu une part encore beaucoup plus grande dans le développement du Mahâyâna en général. Nous verrons tantôt, par nombre de faits, combien les Çivaïtes et les Mahâyânistes sont étroitement apparentés [2].

Pour en revenir à Nâgârjuna, ce grand personnage ecclésiastique [3], né dans le Berar, du temps du Concile sous

mention de Nâlandâ comme une université célèbre, avant le milieu du cinquième siècle, est un anachronisme.

1. Târanâtha, 66; 69; 105. Il y a, chez le même auteur, p. 93, une version singulièrement différente, d'après laquelle Râhula-Bhadra aurait été un Çûdra et élève d'Ârya Deva.

2. Les points de ressemblance entre la Bhagavad-Gîtâ et le Lotus sont nombreux, mais ils trahissent plutôt une origine commune, qu'un emprunt direct. Par exemple : Çâkyamuni s'appelle le père du Monde, qui délivre ses enfants chéris du Saṁsâra; qui, bien que siégeant toujours, en réalité, sur le Pic du Vautour, semble, pour le bien du monde, se promener parmi les hommes; *Lotus*, XXV, *st.* 6; 10; 20; comp. *Bhag.* IV, 6; IX, 17; XI, 43; XII, 7. Buddha est égal (*sama*) pour tous les êtres, *Lotus* V; comp. *Bhag.* IX, 29; XII, 13. Çâkyamuni, afin de donner une preuve de son pouvoir miraculeux, étend sa langue jusqu'à l'extrémité de l'Univers, *Lotus* XX; Kṛshṇa (Vishṇu) fait la même chose, *Bhag.* XI, 30; l'idée qu'il y a plusieurs degrés d'une vie pieuse et sage (*Lotus* III), se trouve aussi *Bhag.* XII, 12.

3. Târanâtha dit de lui (p. 69): « toutes les écoles le reconnaissaient pour leur chef. » Ceci rappelle le titre de « Père de l'Église pour toute la terre » donné à Sarvakâmin (voir plus haut, p. 255). Dans la *Râja-taraṅginî*, 173, Nâgârjuna est appelé un Bodhisatva *ekabhûmiçvara*. Ce dernier pourrait signifier : « seigneur unique de la terre », mais aussi « seigneur d'un degré ». Les propriétés d'un Bodhisatva du premier degré sont décrits d'une façon aussi détaillée que confuse dans le *Mahâvastu*, édit. Senart, I, p. 18-84. Le nom de Nâgârjuna est célébré encore aujourd'hui par les bardes du Kashmir, selon Bühler, *Indische Studien*, XIV, 408.

Kanishka, fut un disciple du brahmane Râhula-Bhadra et le fondateur du système Mâdhyamika. A l'âge de 60 ans, il mourut et atteignit le ciel Sukhâvatî [4]. Comme ses princi-
401 paux disciples,* auxquels la renommée attribuait la propagation des idées Mahâyânistes dans l'Inde, on nomme Ârya Deva, Nâgabodhi, Buddhapâlita, etc.

Supposons que Nâgârjuna soit né vers l'an 160 après J.-C., et qu'il soit mort après avoir été moine pendant soixante ans, il ne sera pas impossible, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'il ait connu le Singhalais Deva. A ce point de vue, le récit que nous venons de résumer n'aurait rien d'invraisemblable. Au contraire, les traditions chez Târanâtha ont le caractère d'allégories ou de contes. En effet, d'après ces récits, Nâgârjuna aurait atteint un âge de 600 moins 71 ou de 600 moins 29 ans, dont il aurait passé 200 ans dans l'Hindoustan propre, 200 dans le Midi, et 129 ou 171 sur le mont Çrî-parvata [1]. Hiuen Thsang le nomme une des lumières du monde à côté de Deva, de Kumâralabdha et d'Açvaghosha [2].

Dans la masse des légendes qui circulent sur Nâgârjuna, il y a probablement plus de vérité qu'il ne semble au premier abord ; il s'agit seulement de rechercher quelle sorte de vérité ces récits ont voulu transmettre à la postérité, et il n'est pas facile de le deviner. Nous ne nous arrêterons ici qu'à quelques détails de sa biographie [3]. D'abord, le séjour du prélat « que toutes les sectes reconnaissent comme leur chef », sur le

4. *Lebensb.* 310. Sukhâvatî est le ciel d'Amitâbha. En sa qualité de Bodhisatva, Nâgârjuna ne put atteindre le Nirvâṇa, car celui-ci n'existe que pour les Buddhas et les Arhats. — Les Mâdhyamikas conséquents nient même l'idée de Nirvâṇa qui, d'après eux, n'est qu'une conséquence de l'aveuglement; Beal, *Catena*, p. 125.

1. Târanâtha, 15. Une autre autorité, Bodhibhadra, lui fait atteindre l'âge de 100 ans; Vassilief, *B.* 318.

2. *Mém.* II, 214.

3. Vassilief, *B.* 210. Les biographies de Nâgârjuna, Deva et Açvaghosha existaient déjà avant les années 387-418 de notre ère, car à cette époque elles furent traduites en chinois. Une biographie en Kashmirien est mentionnée par Bühler, *Indische Studien*, XIV, 408.

mont Çrîparvata. Il y a plusieurs montagnes de ce nom : l'une, dans le Kashmir, était un séjour de moines çivaïtes ; l'autre, dans l'Inde méridionale, était encore plus renommée à cause du sanctuaire de Çiva qui s'y trouvait et qui portait le nom de Mallika-Arjuna [4]. En second lieu, les Bouddhistes racontent que, cent ans après sa mort, on érigea des temples en son honneur, *partout* dans l'Inde méridionale. En troisième lieu, les Hînayânistes lui attribuent le livre canonique Prajñâ-Pâramitâ. Quand on se rappelle que Prajñâ * est la 402
Nature, l'aspect féminin de Çiva, en un mot, Durgâ; que des écrits d'une telle étendue sont d'ordinaire attribués au Temps, plus ou moins personnifié; que la Prajnâ-Pâramitâ et autres écrits du canon Mahâyâniste sont apparentés à la littérature des Tantras, sur laquelle nous reviendrons; que les Tantras sont censés révélés par Çiva, ce qui distingue nettement ces écrits du Mahâ-Bhârata et autres ouvrages brahmaniques [1] ; alors on arrive à la conclusion que presque tout ce qu'on raconte de Nâgârjuna, ne se rapporte pas à un moine du deuxième siècle, mais à Çiva. Le Nâgârjuna idéal fonda le Mahâyâna, comme Çiva fonda l'Hindouisme, la religion qui n'était pas seulement destinée aux Âryas, mais à la foule.

Du Nâgârjuna historique, on sait peu de chose. Les ouvrages qu'on lui attribue dans sa biographie ancienne,

4. *Râja-taraṅgiṇî*, 3, 271; 4, 390. Le Dr. Fitz-Edward Hall dans la préface de la *Vâsavadattâ*, 11.

1. Par Brahmanisme nous entendons la forme religieuse prédominante depuis la fin de l'époque védique jusqu'au premier développement de l'Hindouisme, dans les premiers siècles de notre ère. Le Brahmanisme plus ancien, qui vient immédiatement après l'époque védique, est représenté par les Brâhmaṇas et les Upanishads; le Brahmanisme plus récent, par les parties les plus anciennes du Mahâ-Bhârata et de Manu. Le Bouddhisme plus ancien correspond au Brahmanisme plus récent et est sorti des mêmes sources; le Mâhâyana correspond à l'Hindouisme. De même que le Bouddhisme plus ancien, quelque peu modifié, s'est maintenu par ci et par là jusqu'à nos jours, de même, dans plusieurs familles brahmaniques, le Brahmanisme s'est conservé, au moins dans ses formes extérieures.

sont perdus ; il est vrai qu'il y a d'autres écrits, qui portent maintenant son nom.

L'histoire d'Ârya Deva est aussi rattachée à celle de Mahâdeva. La ressemblance des noms peut avoir été la cause de ce fait. On le considère comme l'auteur de quelques écrits de polémique de peu d'étendue.

La troisième lumière du monde, le Bhadanta [2] Kumâralabdha, qui brillait en Occident en même temps que Nâgârjuna, était le fondateur reconnu de l'école des Sautrântikas. Ce qu'il y a de plus intéressant dans ce renseignement, c'est
403 la théorie que l'école des Sautrântikas serait née * en même temps que celle des Mâdhyamikas. Il est difficile de décider jusqu'à quel point cette théorie est vraie, d'autant plus que Târanâtha fait vivre le Bhadanta, qu'il appelle Kumâralâbha, du temps de Kâlidâsa, donc au VIe siècle, peu de temps avant l'époque où Mahomet se posa en prophète [1]. En face de récits aussi contradictoires, il est difficile d'arriver à une conviction. Nous avons déjà parlé plus haut de la quatrième lumière du monde, Açvaghosha.

Comme maîtres parmi les Vaibhâshikas on nomme avec éloges les Bhadantas Dharmatrâta, Ghoshaka, Buddhadeva et Vasumitra. Le premier, né dans le Gândhâra, est connu comme un des quatre ornements de l'école des Vaibhâshikas. S'il est vrai qu'il a été un disciple de Deva, il doit avoir fleuri dans la première moitié du IIIe siècle. On lui attribue le livre Mahâ-Vibhâshâ. Quelques-uns le considèrent comme l'auteur d'une anthologie d'effusions lyriques du Seigneur,

2. Le titre de Bhadanta, qui appartenait originairement aussi bien aux moines Jainas et aux Âjîvikas qu'aux fils de Çâkya, semble, dans l'époque qui nous intéresse ici, avoir été appliqué particulièrement aux Sautrântikas (Burnouf, *Introd.* 567), bien qu'on trouve aussi ce titre donné à des Vaibhâshikas.

1. D'après l'historien tibétain (79) le prophète arabe s'appelait réellement Kumârasena, et était un Sautrântika très savant, mais incrédule, qui, après avoir été expulsé de la communauté, prit le nom de Mamathar, se livra à la magie avec l'aide du diable, etc.

intitulée Udânavarga [2]. D'après Hiuen-Thsang, il était l'auteur d'un Samyuktâbhidharma-Çâstra [3].

On sait peu de chose sur Ghoshaka (ou Goshaka) et Buddhadeva. Le premier aurait vécu à Bénarès ; le second était un Bhadanta du pays des Tokhars ou Turcs. Hiuen Thsang mentionne un certain Ghosha, comme doué des quatre propriétés distinctives d'un Arhat, mais ajoute qu'il était un contemporain d'Açoka [4].

Vasumitra, originaire de Maru, est distingué expressément du président homonyme du troisième Concile, et d'un autre Vasumitra, qui aurait vécu au vi^e ou viie siècle. D'après Târanâtha, celui dont il s'agit ici aurait fleuri sous le fils de Kanishka [5].

* Les nuages, qui nous dérobent les luttes des partis, ne 404
commencent à se lever qu'au ve siècle, grâce au Chinois Fa Hian. Ce pèlerin s'est donné la peine de réunir des données de statistique au sujet de la population des couvents, dans les pays qu'il a visités, et il manque rarement d'indiquer en même temps à quel parti appartenaient les religieux. En prenant pour base les chiffres qu'il donne, on arrive au résultat que les Hînayânistes avaient alors la majorité, mais une petite majorité. Comme le Mahâyâna était déjà alors dans un état florissant, même hors de l'Inde, entre autres en Chine et dans le Khotan, nous pouvons en conclure que la nouvelle tendence avait fait, dans l'espace de trois siècles environ, des progrès gigantesques, et était sur le point de dépasser les Çrâvakas.

Le récit du voyageur chinois contient en outre des détails importants sur les habitudes spéciales aux deux partis.

2. Cet ouvrage a été traduit en tibétain, et du tibétain en anglais, par Rockhil. C'est le pendant du Dhammapada en pâli.

3. Târanâtha, 67, 297. *Voy. des Pèl. B.* II, 105, 119. Vassilief, 50, 270.

4. Târanâtha, 4, 61, 67. Vassilief, *B.* 50, 266, 281. Burnouf, *Introd.* 567. *Voy. des Pèl. B.* II, 159.

5. Târanâtha, 60, 68.

En parlant de la ville de Mathurâ, il raconte que les partisans de l'Abhidharma rendent un culte religieux à l'Abhidharma-Piṭaka; ceux du Vinaya, au Vinaya-Piṭaka; mais que les Mahâyânistes, au contraire, vénèrent la Prajñâ-Pâramitâ, Mañjuçrî et Avalokiteçvara [1].

Non moins curieux sont les détails que le pèlerin donne sur les deux couvents de Pâṭaliputra, avec une population totale de six à sept cents moines. S'arrêtant dans l'un des deux couvents — celui des Mahâyânistes — le voyageur se procura une copie du règlement d'après la rédaction des Mahâsâṅghikas. Il déclare, un peu naïvement (probablement sur l'autorité des moines) que cette rédaction était la même que celle qui avait été approuvée par le premier grand Concile, celui qui s'était réuni du temps du Buddha lui-même. Il remarque, en outre, que les 18 sectes ont chacune son propre chef; qu'elles sont d'accord en admettant les Trois Joyaux, bien qu'elles diffèrent sur des points secondaires du dogme, et aussi par la sévérité plus ou moins grande
405 avec laquelle elles appliquent les règles de conduite *. La rédaction du règlement dont nous venons de parler passait « généralement » pour la plus correcte et la plus complète [1].

Tout ce que le pèlerin dit (ou répète) au sujet du premier Concile a pour nous peu de valeur; nous sommes là-dessus mieux instruits par d'autres sources. Ce n'est pas là que se trouve l'intérêt de son récit naïf, mais dans la conclusion qu'on peut en tirer, à savoir que les Mahâyânistes du couvent étaient des Mahâsâṅghikas. Ceci nous confirme dans l'opinion que des liens étroits rattachaient les Mahâyânistes aux Mahâsâṅghikas; nous avons vu, en effet, que les premiers avaient conscience de cette filiation.

Fa Hian réussit à se procurer une autre copie du règlement. Elle contenait la rédaction des Sarvâstivâdins, qui

1. *Travels*, 59.
1. *O. c.* 142.

étaient rangés parmi les Vieux-Croyants et les orthodoxes. Ces Sarvâstivâdins de Pâṭaliputra étaient tellement « vieux jeu », qu'ils transmettaient le règlement par voie orale, comme les Brahmanes le font encore aujourd'hui pour les Vedas.

Du temps du voyageur chinois, le Mahâyâna était complètement développé : il avait, en partie, ses propres objets de culte et reconnaissait comme le plus saint de ceux-ci, la Prajñâ-Pâramitâ. C'est par le livre de ce nom que s'ouvre le canon Mahâyâniste, qui, bien que composé, en grande partie, d'éléments plus anciens, a subi tant de modifications et d'interpolations, qu'on peut le considérer comme une nouvelle révélation, rédigée en vue des besoins de l'époque. Certains ouvrages de ce canon sont si peu nouveaux, qu'on rencontre, presque à chaque page, des passages en vers ou en prose, qui se retrouvent à peu près mot à mot dans le canon pâli. Un livre de ce genre est le Lalita-Vistara, qui n'est, au fond, qu'une rédaction spéciale d'un écrit qui existait déjà, sous d'autres titres, chez quelques sectes plus anciennes [2]. Un autre ouvrage *, le Daçabhûmîçvara, correspond, pour 406
l'essentiel, à une division du Mahâvastu (I, 76 ss.) des Mahâsâṅghikas.

En énumérant les livres canoniques les plus remarquables [1], nous commencerons par les neuf livres principaux que les Nepâlais appellent les Neuf Dharmas (abréviation de Dharma-paryâyas).

2. Les Mahâsâṅghikas l'appelaient « Les Grandes Actions » ; les Sarvâstivâdins (orthodoxes) « La Grande Magnificence » ; les Kâçyapîyas (également orthodoxes), « La Préhistoire du Buddha » ; les Dharmaguptas « Les Renaissances du Buddha Çâkyamuni » ; les Mahîçâsakas « Le Fond du vase du Vinaya » ; la rédaction d'après laquelle a été faite la traduction chinoise avait pour titre : Abhinishkramaṇa-Sûtra, c'est-à-dire : Sûtra du Renoncement au Monde, Vassilief, *B.* 114.

1. Du temps de Hiuen Thsang, on ne comptait pas moins de 124 écrits, faisant partie de ce canon (*Vie*, 295) ; dans le dictionnaire Mahâvyutpatti, § 65, on trouve une liste de 86 titres.

1. Prajñâ-Pâramitâ, la Parfaite Sagesse. — Par cette sagesse, on entend la toute-puissante Mère-Nature, la somme de toutes les forces spirituelles et physiques de la matière. Elle est, au figuré, la déesse de la Nature, et par conséquent une abstraction de l'ensemble des phénomènes. Phénomène et apparence, illusion, *mâyâ*, sont des termes qui, chez les idéalistes indiens, reviennent au même, de sorte que Prajñâ et Mâyâ expriment la même idée [2]. La Prajñâ est — c'est là le fond de la doctrine — « la productrice de tous les Tathâgatas, la mère de tous les Bodhisatvas. Pratyekas et disciples ». Quand elle passe de l'état de repos — c'est-à-dire d'abstraction, — à celui de mouvement, on voit paraître d'abord le Buddha, c'est-à-dire l'intellect actif, pour se réunir d'abord à elle; de cette union naît le monde de l'expérience. C'est ainsi que Prajñâ est à la fois la mère et la femme du Buddha [3]. Ce matérialisme idéaliste, loin d'être nouveau, quant à son principe ou même quant à sa forme, se perd dans la nuit des temps, et, pour ce qui concerne les Bouddhistes en particulier, déjà dans la forme la plus ancienne, à nous connue, de sa légende, le Gotamide est le fils de Mâyâ, autrement dit Prajñâ, et le mari de Yaçodharâ, c'est-à-dire au fond de la Terre-Mère, qu'on identifie avec la Nature et la Matière — *Upâya* disent les Mahâyânistes. Il existe plusieurs rédactions de la Prajñâ-Pâramitâ, dont la plus longue compte 100 mille, la plus courte 100 couplets; les Nepâlais et Tibétains considèrent comme particulièrement sacrée la rédaction en 8,000 vers [4].

407 *2. Saddharma-Puṇḍarîka, le Lotus du bon (ou véritable) Dharma (et : de l'existence réelle). Ce livre, particulièrement sacré, qui, dans les temples chinois, est toujours placé

2. A un autre point de vue encore, les deux termes se touchent, *mâyâ* signifient « ruse » et *prajña* » sagesse.

3. Hodgson, *Ess.* 56, 61, 72.

4. Comp. Vassilief, *B.*, 145-193, où l'on traite d'une façon détaillée du contenu des livres canoniques.

sur la table devant les idoles, contient principalement une série de tableaux merveilleux ou de fantasmagories, entrecoupées de dialogues, le tout tendant à montrer Çâkyamuni dans toute sa splendeur et à remplir le croyant de respect pour cet être multiforme et incompréhensible. La scène est placée sur le Pic du Vautour. Une petite partie est consacrée à la glorification d'Avalokiteçvara, mais cette partie semble avoir été ajoutée postérieurement.

3. Lalita-Vistara, l'histoire du Gotamide dans son dernier état de Bodhisatva, depuis sa descente du ciel pour sauver l'humanité, jusqu'à la fondation du Saṅgha.

4. Saddharma-Laṅkâvatâra, la Révélation du vrai Dharma à Ceylan. Ce livre sert particulièrement à démontrer la non-existence du monde réel. Entre autres, on y enseigne que le Tathâgata (c'est-à-dire la Raison) est créé et incréé, non-éternel et non-non-éternel, que son siège (c'est-à-dire l'âme, le sens intérieur) est la base du bien et du mal [1].

5. Suvarṇa-Prabhâsa, c'est-à-dire Splendeur de l'Or, ouvrage qui présente, pour la forme, une grande ressemblance avec le Lotus, et dans lequel, comme dans le Lotus, la scène est placée sur le Pic du Vautour. Il contient un certain nombre de légendes édifiantes, qui doivent recommander les vertus spéciales du Bodhisatva, des éloges du Buddha et du Mahâyâna [2].

6. Gaṇḍa-Vyûha, la Structure du monde, comparée à une bulle d'eau. Écrit hautement idéaliste, dans lequel il est démontré comment le monde est une création du sens intérieur, de l'imagination, et comment seul le Tathâgata (c'est-à-dire la Raison personnifiée) est capable de comprendre toute chose [3].

7. Tathâgataguṇa-Jñâṇa, la Connaissance des propriétés

1. Comp. Burnouf, *Introd.* 514.

2. Un aperçu du contenu est donné par Burnouf, *Introd.* 529.

3. Hodgson, *Ess.*, 16, attribue l'ouvrage à Asaṅga, qui vivait au VIe siècle, probablement à tort.

408 du Tathâgata *, c'est probablement le même ouvrage que le Tathâgata-Guhyaka, Doctrine secrète relative au Tathâgata [1]. En résumé, c'est une description des propriétés merveilleuses et de l'activité de l'intelligence, *buddhi*. « Le Buddha consiste *au fond* en un corps *spirituel*, qui n'est pas né, qui n'est sorti de rien et qui n'est limité par rien. » Il est difficile d'exprimer plus clairement, autant qu'un style d'oracle le permet, que *le* Buddha n'est autre chose que la pensée personnifiée.

8. Samâdhi-râja, sur la méditation mystique, par laquelle on élève l'esprit aux sphères supérieures.

9. Daçabhûmîçvara, le Seigneur des 10 degrés ; sur les degrés des Bodhisatvas ou des mondes [2].

Sauf les deux derniers numéros, les Dharmas que nous venons d'énumérer figurent, sous la dénomination de Sûtras ou de Sûtrântas, dans une énumération plus étendue, qui indique aussi les écrits suivants :

10. Nirvâṇa-Çâstra, traitant particulièrement du mérite moral. Le trait le plus frappant de cet écrit, est la thèse suivante : toutes les créatures ont la nature d'un Buddha, mais, comme on ne peut posséder parfaitement cette nature quand on a un corps imparfait, on peut dire que la nature d'un Buddha n'existe pas.

11. Vimalakîrti ; sur le néant absolu des êtres animés, pareils à des images d'un rêve.

12. Sandhi-Nirmocana, « sur la décomposition des combinaisons ». Ce traité contient une analyse des concepts fondamentaux ou catégories de l'intelligence humaine ; c'est une sorte de « Critique de la raison pure ».

1. Hodgson, *Ess.* 49, dit que ce dernier ouvrage est un Tantra, mais alors on comprend difficilement comment on peut le ranger parmi les Dharmas ; en effet, les Dharmas sont, selon les Nepâlais, comparables aux Purâṇas, non aux Tantras.

2. Hiuen-Thsang, *Mém.* I, 273, appelle cet ouvrage Daçabhûmi-Sûtra. Comp. *R. J. A. S.*, 1875, p. 4.

13. Karaṇḍa-Vyûha, « la Construction de la corbeille » (c'est-à-dire la formation de l'Univers). Dans ce livre, surtout écrit en vue de la glorification d'Avalokiteçvara, on enseigne, comment, à l'origine des choses, parut le Buddha primitif, Âdibuddha, sous la forme d'une flamme; comment * il 409
s'appelle aussi Svayambhû, « celui qui est né de lui-même », et Âdinâtha « le premier Seigneur ». De sa méditation, nommée « la Création du Monde », naît Avalokiteçvara, qui crée à son tour et forme de ses yeux le soleil et la lune, de son front Çiva, de ses épaules Brahma, de son cœur Nârâyaṇa, et de ses dents Sarasvatî, la déesse de l'éloquence. Cet ouvrage, qui semble relativement récent, existe en deux rédactions, l'une en vers, l'autre en prose [1].

14. Aṅgulimâli-Sûtra, la légende d'Aṅgulimâlin ou Aṅgulamâla, brigand et assassin qui, comme on sait, fut converti, par le Buddha. Cet écrit, qui enseigne qu'Aṅgulimâlin et Mañjuçrî sont l'incarnation d'autres Buddhas [2], a, entre autres le but de démontrer qu'il n'y a qu'un moyen de salut, et que le Mahâyâna est supérieur au Hînayâna.

15. Karuṇâ-Puṇḍarîka, le Lotus de la Miséricorde. Légendes des mille Buddhas, et indications sur la manière de devenir un Buddha [3]. Tous les Buddhas des dix Cieux apparaissent dans une fantasmagorie, grâce au pouvoir miraculeux de Çâkyamuni [4].

16. Ratna-Kûṭa, « l'Amas de joyaux ». Collection de 49 traités sur des sujets mystico-philosophiques et moraux.

17. Avatamsaka « la Couronne ». Sur l'omniprésence et la puissance miraculeuse de Çâkyamuni, se manifestant

1. On en trouve un aperçu chez Burnouf, *Introd.* 221.

2. On semble vouloir dire que Mañjuçrî, c'est-à-dire la Lune, n'a pas de lumière propre, mais la reçoit du soleil.

3. C'est-à-dire sur la manière dont, après la mort, on est placé parmi les astres.

4. C'est-à-dire, au point de vue philosophique ou idéaliste : ils apparaissent grâce à la perception, à l'imagination.

dans des tableaux splendides de la nature. — C'est une suite de fantasmagories, comme le Lotus.

18. Sarvabuddha-vishayâvatâra, « Introduction à la connaissance du domaine de tous les Buddhas ».

19. Mañjucrî-Vikrîḍita, « le Jeu (c'est-à-dire les phantasmagories ou apparences) de Mañjuçrî. » On raconte dans ce
410 livre comment Mañjuçrî * convertit une femme sensuelle ; par suite, elle dut s'exercer dans la patience, prit l'apparence d'une malade et convertit dans cet état un capitaine [1].

20. Mahâ-Bherî, « le Grand Tambour ». Traité d'idéalisme transcendant. Le Tathâgata (c'est-à-dire la Conscience considérée d'une façon abstraite et en même temps personnifiée, le Purusha des Yogins, le Kûṭastha d'autres sectes indiennes) possède une béatitude constante (obscurcie seulement en apparence parce que le Purusha entre en contact avec le monde); il possède un *moi* pur, non le Nirvâṇa. Tous les êtres animés ont l'essence d'un Buddha.

21. Mahâ-Samaya, titre de deux ouvrages différents, dont l'un est peut être identique au n° 8 (Samâdhi-Râja). Le principal sujet en est le pouvoir de faire des miracles, qu'on acquiert par l'exercice de Samâdhi.

La plupart des ouvrages que nous venons d'énumérer contiennent, comme subdivision, une collection de Dhâraṇîs ou de formules servant de talismans, dont il existe aussi des recueils spéciaux. Ces sentences consistent en des vocatifs de mots féminins, dans lesquels on peut reconnaître des noms de Svâhâ, l'épouse d'Agni, et de Dâkshâyaṇî ou Durgâ, qu'on identifie avec la première. Ce sont, par conséquent, des invocations des forces élémentaires, représentées comme de différentes Mères, qu'on peut considérer comme autant de subdivisions de la seule véritable Mère, la Nature.

1. Ce mot est évidemment une mauvaise traduction du sanscrit *nâyaka*, qui doit ici signifier « amant », quoiqu'il puisse aussi signifier « capitaine ». Inutile de donner ici des explications sur cette histoire peu décente.

Les Dhâraṇîs protègent l'homme contre les éléments, et forment, pour ainsi dire, le complément pratique de la connaissance théorique de la Prajñâ-Pâramitâ [2].

La croyance dans la vertu des formules talismaniques n'est pas seulement propre aux Mahâyânistes, ainsi qu'on l'a parfois soutenu. * L'exercice avec les cercles universaux, chez 411
les Bouddhistes du Midi, repose sur le même principe : là aussi le dévot méditatif doit réciter mentalement tous les noms des éléments. Qu'on murmure ces substantifs, qui peuvent être de tous les genres, au nominatif, ou bien qu'on prononce au vocatif les noms féminins qui désignent les forces élémentaires, cela revient, au fond, au même. Dans les deux cas, on attribue à l'énumération de certains mots une vertu spéciale, qui donne à l'homme une force exceptionnelle.

Le nouveau canon des Mahâyânistes était sans doute destiné à remplacer les anciens livres, à les rendre inutiles et, en même temps, à y ajouter ce dont on croyait avoir besoin pour la défense des dogmes particuliers du parti. On n'abandonna pas les vieux principes; on se borna à les développer dans un sens spécial, on les élargit. En un mot, on donna une édition nouvelle et corrigée de la Révélation. L'ancienne division des livres sacrés en trois Piṭakas ne pouvait s'appliquer au nouveau canon [1]; elle avait aussi peu de sens pour la nouvelle école que les trois Vedas pour l'Hindouisme. D'après une théorie aussi subtile que fausse, les Hindous prétendent qu'ils suivent le Veda, vu que tous leurs Çâstras dérivent du Veda par des intermédiaires. Malheureusement, cette théorie est absolument contredite par le fait que des Çâstras, tels que

2. Le lien étroit qui existe entre la Prajñâ-Pâramitâ théorique et les Dhâraṇîs pratiques, est indiqué d'une façon frappante par le nom de Rakshâ-Bhagavatî, c'est-à-dire Notre-Dame-Protection, qu'on donne au livre Prajñâ-Pâramitâ. Rakshâ et Dhâraṇî reviennent au même.

1. Hiuen Thsang (*Vie*, 295) parle des Sûtras, des textes relatifs au Vinaya et des traités philosophiques (c'est-à-dire des Abhidharmas) des anciennes sectes; les Mahâyânistes n'avaient que des Sûtras.

les Purâṇas et les Tantras, se présentent, de la façon la plus indubitable et la plus expresse, comme de nouvelles révélations. Les brahmanes seuls observent, jusqu'à un certain point, les vieux usages, et suivent, dans une certaine mesure, le rituel védique. De même, les Mahâyânistes se conforment à quelques anciennes prescriptions de discipline, tout en négligeant absolument les autres.

Comme le Mahâyâna n'est pas né subitement, aussi peu que l'Hindouisme, il est très difficile de déterminer exactement l'époque où s'est formé le nouveau canon. Le détail
412 infini * et la prolixité des textes, de même que l'emploi fréquent du genre Geya [1] pour les Mahâvaipulya-Sûtras, ou textes développés, semblent indiquer la rédaction relativement tardive du nouveau canon, mais ne suffisent pas pour fixer les limites exactes de l'époque. Quand on compare le style des Sûtras du Mahâyâna à celui de plusieurs Suttas du canon pâli, entre autres à celui du Sâmaññа-Phâla, on observe que les deux sortes de Sûtras sont à peu près également prolixes, mais que les premiers se distinguent en outre par la longueur des phrases [2]. Cette dernière particularité est de nouveau une preuve de développement postérieur. Des données plus utiles que ces observations générales nous sont fournies par les traductions chinoises, dont la date est indiquée régulièrement. En nous basant sur ces indications et sur quelques notices de Târanâtha, nous croyons pouvoir admettre que le canon Mahâyâniste a été rédigé entre l'an 150 et l'an 400 de notre ère.

Les doctrines fondamentales du Mahâyâna, telles qu'elles

1. Genre que les Septentrionaux confondent parfois avec Gâthâ; comp. plus haut, p. 366.

2. Dans le Mahâbhâshya de Patañjali, le plus ancien des ouvrages conservés de l'Inde païenne dont le style puisse être dit prolixe, les phrases ont encore une longueur modique, elles sont plus courtes que dans la plupart des Suttas plus étendus du canon pâli. Néanmoins, nous n'oserions tirer de cette circonstance la conclusion que ces Suttas auraient été rédigés après Patañjali (150 avant J.-C.).

se révèlent dans les deux livres principaux du canon, la Prajñâ-Pâramitâ et le Saddharma-Puṇḍarîka, peuvent se caractériser ainsi. Comme religion, le système est une divinisation du Tout, comprenant l'esprit et la matière; une divinisation consistant dans la personnification des phénomènes et des forces qui en sont la base, et aussi d'idées abstraites, surtout de l'homme idéal. Les personnifications, les types de l'humanité s'appellent des Buddhas; ces types sont supérieurs aux types des phénomènes matériels, et sont, par conséquent, souverainement adorables. Le Buddha n'est pas un homme, mais l'homme *en soi*. Comme philosophie, le Mahâyâna réduit la Nature universelle, dans sa forme perceptible, à une apparence. Comme morale, il met au premier plan la miséricorde; la doctrine du Yoga et du Bouddhisme ancien ne s'écartant de cette vue * qu'en ceci, que ces sys- 413
tèmes recommandent la miséricorde surtout comme une préparation à la pensée, comme un moyen d'amener le Sage à la sérénité dont il a besoin dans ses calmes méditations. Comme société religieuse, enfin, le Mahâyâna fait une grande place aux laïques; il s'efforce, consciemment ou inconsciemment, d'élargir la Congrégation, de manière à en faire une association religieuse universelle.

Un siècle environ après le voyage de Fa Hian en Terre Sainte, la scolastique et la science eurent leur plus belle floraison; une floraison commune aux deux partis. Les plus grands savants et les écrivains les plus éminents du Bouddhisme vécurent au VIe et au VIIe siècles, qui forment justement la période la plus brillante de la littérature médiévale de l'Inde païenne; fait remarquable, qui prouve que le développement de l'Église marchait du même pas que celui de l'ensemble de la civilisation indienne.

Au-dessus des autres hommes célèbres de l'histoire ecclésiastique de ce temps-là se placent les deux frères Ârya Asaṅga et Vasubandhu, du Gândhâra.

On raconte qu'Asaṅga appartenait d'abord à la secte des

Mahîçâsakas, mais se convertit plus tard au Mahâyâna. Il vécut longtemps dans un couvent près d'Oudhe, et plus tard dans le Magadha, où il mourut, dans un âge avancé à Râjagṛha [1]. On attribue à ce grand maître des Yogâcâras le mérite d'avoir rétabli la gloire du Mahâyâna, qui s'était affaiblie pendant quelque temps. Son ouvrage principal est un manuel du Yoga, inspiré par Maitreya, ou, comme nous dirions : par l'espérance de temps meilleurs [2].

Non moins célèbre est Vasubandhu, le frère cadet d'Asaṅga.
414 Dans sa jeunesse, il fit un voyage au Kashmir *, afin d'y profiter de l'enseignement de Saṅghabhadra, un savant Hînayâniste. Après avoir étudié pendant quelques années dans ce pays et après avoir travaillé comme prédicateur, il partit pour Oudhe, où il a demeuré longtemps. Partisan de la secte réaliste des Sarvâstivâdins, il fut d'abord un adversaire acharné du manuel du Yoga de l'idéaliste Asaṅga; mais plus tard il se convertit au Mahâyâna et devint le docteur le plus célèbre de l'Inde entière. Quelques-uns disent qu'après sa conversion, il devint professeur à l'Université de Nâlandâ, et qu'il mourut au Nepâl, dans l'âge avancé de 80 ou de 100 ans [1].

1. Hiuen Thsang, *Vie*, 83, 114, 118. *Lebensb.* 310. Târan. 104, 126, 167. Il aurait atteint l'âge de 150 ans, chiffre qu'il faut diviser par 2, d'après le procédé de Târanâtha. Il était de 20 ans plus âgé que Vasubandhu ; un élève de celui-ci, Guṇaprabha, fut le Guru de Harsha, surnommé Çîlâditya, dont Târanâtha, suivant son habitude bien connue, fait deux personnages (126, 146). Guṇaprabha mourut avant l'arrivée au trône de Çîlâditya (vers 610). On peut donc placer Asaṅga de 485 à 560 ou environ. Les Tibétains le font naître 500 ans après Kanishka (900 ans après B.).

2. D'autres ouvrages de lui sont mentionnés par Hiuen Thsang, pass. cités et Târan. 112.

1. Târan. 118. Hiuen Thsang, pass. cités. Vassilief, *B.* 210, 215. Il existe une biographie chinoise de Vasubandhu, rédigée entre 557 et 588, et traduite, à ce qu'on dit, du sanscrit. Si ce dernier détail est exact, il faut admettre que le traducteur s'est fréquemment écarté de son original, car la biographie contient tant de preuves d'ignorance des mœurs indiennes que l'ouvrage, tel que nous le possédons, ne peut avoir été écrit par un Indien.

L'ouvrage principal de Vasubandhu est un « Trésor de la Métaphysique » (Abhidharma-Kosha). En outre, il écrivit un certain nombre de manuels, destinés à servir de commentaires sur les textes du Mahâyâna [2]. Sa mémoire était vénérée également par les deux partis de l'Église.

On vit sortir de l'école d'Asaṅga et de Vasubandhu un grand nombre de savants écrivains, dont les noms sont à peine moins connus que ceux des deux grands maîtres eux-mêmes. Dignâga, Guṇaprabha, Sthiramati, Saṅghadâsa, Buddhadâsa, Dharmapâla, Çîlabhadra, Jayasena, Candra, Guṇamati, Vasumitra, Bhvaya, Buddhapâlita, et beaucoup d'autres hommes éminents, religieux ou laïques, partisans du Hîna- ou du Mahâyâna, furent des ornements du Bouddhisme.

Dignâga, originaire de Kâñci dans l'Inde méridionale, disciple d'Asaṅga (d'après d'autres, de Vasubandhu) est surtout connu comme auteur d'un traité de logique. Comme il était un contemporain de Guṇaprabha, dont la date peut être déterminée assez facilement, il doit avoir vécu de 520 à 600 environ [3]. * Ce Guṇaprabha, né à Mathurâ, sortait de 415
l'école de Vasubandhu. Il devint le *guru* du roi Çrî-Harsha, et compta parmi ses élèves Mitrasena, le même qui, plus tard, âgé de quatre-vingt-dix ans, donna des leçons à Hiuen Thsang, au moment où celui-ci étudiait dans l'Inde. Guṇaprabha avait été, dans sa jeunesse, un partisan du Mahâyâna, mais passa plus tard au Hînayâna. Il a écrit une centaine de traités [1].

A peu près en même temps que Dignâga et Guṇaprabha fleurirent Sthiramati et Saṅghadâsa, le premier dans l'Inde orientale, le second au Kashmir. Sthiramati, professeur à

2. Entre autres, sur la Prajnâ-Pâramitâ, le Lotus, etc. Vassilief, *B.* 222, comp. 99. *Voy. des Pèl. B.* I, 115 ; II, 274.

3. *Târan.* 127, 131. Vassilief, *B.* 78, 206. *Lebensb.* 310.

1. Târanâtha, 126, 146. *Voy. des Pèl. B.* I, 106, comp. 109. Vassilief, pass. cités.

Nâlandâ au moment où Hiuen-Thsang visita ce collège, écrivit des commentaires sur tous les ouvrages de Vasubandhu, puis une explication du texte canonique Ratna-kûṭa. Il était aussi versé dans l'Abhidharma de l'ancienne que dans celui de la nouvelle école [2]. Saṅghadâsa, originaire d'une famille brahmanique de l'Inde méridionale, a surtout travaillé dans le Kashmir, où il a contribué beaucoup à la propagation du Mahâyâna. Ce dernier renseignement ne s'accorde pas bien avec un autre, d'après lequel il aurait été partisan de la secte réaliste des Sarvâstivâdins [3], et aurait porté le titre de Bhadanta.

Vers la même époque environ que Saṅghadâsa on place Buddhadâsa, sorti de l'école d'Asaṅga, qui maintint la gloire de la doctrine dans l'Inde occidentale [4].

Un élève de Dignâga fut Dharmapâla, de Kâñcî, homme très savant et professeur à Nâlandâ du temps d'Hiuen Thsang. Après avoir rempli ses fonctions de professeur pendant plus de trente ans, il se rendit, vers la fin de sa vie, à Suvarṇadvîpa (probablement la Chersonèse d'Or ou bien Sumatra). Adversaire ardent des Hînayânistes, il écrivit un grand nombre d'ouvrages, entre autres un commentaire sur les aphorismes du système Mâdhyamika, pour défendre les principes idéalistes [5].

416 * Parmi les savants qu'Hiuen Thsang apprit à connaître à Nâlandâ, entre les années 630 et 640, se distinguait surtout le vénérable vieillard Çîlabhadra, le recteur de l'Université. A cause de son âge avancé, le recteur ne put se charger lui-même d'instruire le Chinois dans le Yogaçâstra ; il le renvoya par conséquent à son élève Jayasena, un laïque très

2. Vassilief, *B.* 18. Târanâtha, 127, 129, 135, 137. *Voy. des Pèl. B.* III, 164, où il est dit que Sthiramati vécut pendant quelque temps à Valabhî, 46. — Une inscription (*Ind. Ant.* VI, 12) prouve qu'il avait fondé en cet endroit un couvent.

3. Târanâtha, 104, 127, 135.

4. Târanâtha, pass. cités.

5. Târan. 160 ; *Voy. des Pèl. B.* I, 123, 191 ; III, 46, 119.

capable, originaire du Surâshṭra [1]. Un autre savant laïque de ce temps-là, dont les Bouddhistes sont également fiers, est Candra ou Candra-Gomin, auteur d'une grammaire et d'écrits sur la médecine, les arts du dessin et la métrique. Il était un défenseur ardent de l'idéalisme d'Asaṅga [2].

A Nâlandâ, le pèlerin chinois semble avoir rencontré aussi Guṇamati, bien qu'il faille conclure d'autres renseignements, que ce religieux a vécu pendant quelque temps en Valabhî et dans le Midi. D'après quelques-uns il était un disciple de Vasubandhu, ce qui peut être difficilement vrai au sens littéral. Ce qui est sûr, c'est qu'il a écrit un commentaire sur le Trésor de Métaphysique de Vasubandhu [3] et qu'il peut être considéré comme le maître de Vasumitra. Ce dernier, qu'on pourrait appeler Vasumitra III, pour le distinguer de ses deux homonymes antérieurs, est l'auteur d'un commentaire sur le même Trésor. C'est peut-être le même personnage que le réaliste Vasumitra qui brillait au Kashmir, du temps de Hiuen Thsang [4].

Deux illustres Mahâyânistes, qui se sont combattus âprement dans leurs écrits, furent Bhavya ou Bhâvaviveka et Buddhapâlita. Le premier qui a aussi soutenu des polémiques contre Guṇamati et Dharmapâla, aurait vécu au Dekkhan, comme chef spirituel de 50 couvents. * On le considère 417
comme le fondateur d'une école spéciale des Mâdhyamikas [1].

1. *Voy. des Pèl. B*, I, 144, 152; III, 78. Târanâtha, 205, mentionne un Çilabhadra contemporain de Çrî-Harsha, roi du Kashmir. C'est ou bien un autre personnage, ou bien, ce qui est plus vraisemblable, l'historien a confondu Çrî-Harsha de Kanauj avec le roi du Kashmir qui portait le même nom, mais qui a vécu bien plus tard.

2. Vassilief, 52, 207. Târan. 150.

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 442; III, 46, 164. *Lebensb.* 310. Târan. 159. Burnouf, *Introd.* 566.

4. Burnouf, *Introd.* 566. *Voy.* I, 94. Târanâtha, 174, l'appelle un contemporain d'Amara-Siṁha, mais celui-ci doit avoir été antérieur de quelques générations.

1. Sur Buddhapâlita, Târ. 135, 137. Sur Bhavya, Vassilief, *B.* 207. Burnouf, *Introd.* 560. Târan. 136, 160. *Voy. des Pèl. B.* III, 112.

Cette longue énumération, qui ne comprend que les noms les plus connus, sera suffisante pour donner une idée de l'activité des deux partis aux VIe et VIIe siècles. Les sectes anciennes se rattachèrent peu à peu à l'un des deux grands partis; plusieurs existaient encore du temps du voyage d'Hiuen Thsang, mais comme de simples ordres monastiques [2], qui se distinguaient entre eux par quelques traits extérieurs, mais qui, quant au dogme, étaient soit des Çrâvakas, soit des Mahâyânistes [3].

Comme Fa Hian, Hiuen Thsang donne une statistique de la population des couvents, en indiquant la secte à laquelle les moines appartenaient, et, le plus souvent, le parti auquel ils se rattachaient. Il est indubitable qu'il compte souvent parmi les Mahâyânistes des sectes qui appartenaient au parti contraire [4]; mais, même en défalquant les milliers qui n'étaient partisans du Mahâyâna que dans l'imagination de l'écrivain ou de l'autorité qu'il suivait, on arrive, après addition faite, au résultat que les Hînayânistes étaient alors, sur le continent de l'Inde, en minorité.

En général, le nombre des couvents et des moines bouddhistes avait beaucoup augmenté, durant les deux siècles qui séparent Fa Hian de Hiuen Thsang en supposant, bien entendu, que les chiffres des deux auteurs sont également dignes de foi [5]. Ce n'est que comme exceptions très rares

2. Comp. Târan. 174, 274.

3. Les sectes dont l'auteur fait mention, en différents endroits de son ouvrage, comme existant encore de son temps, sont les Sthaviras, Sarvâstivâdins, Sammitîyas, Mahîçâsakas, Kâçyapîyas, Dharmaguptas, Mahâsâṅghikas, Lokottaravâdins, Mahâvihâristes, Abhayagiristes.

4. C'est ainsi qu'il déclare que les Sthaviras, ou Vieux-Croyants, ceux du continent aussi bien que ceux de Ceylan, étaient Mahâyânistes. Il le fait plusieurs fois à propos des Sthaviras, mais non pour ceux de Tâmralipti et du pays de Draviḍa.

5. Ce n'est certainement pas le cas pour ceux relatifs à Ceylan, ne fût-ce que pour cette raison que seul le premier pèlerin a visité l'île. Le premier auteur donne, pour Ceylan, le chiffre de 50 à 60,000 moines, le second pas plus de 10,000, distribués en 100 couvents.

que nous trouvons des traces de déclin. Il en est ainsi dans le pays de Tâmralipti, qui, au ve siècle, possédait 24 couvents, * et qui, deux cents ans plus tard, n'en avait plus 418
que 10, avec un millier de moines en tout. La décadence était encore plus marquée à Peshawer et dans tout le royaume de Gândhâra. Dans cette région, l'état de la Foi n'était pas déjà bien brillant du temps de l'ancien voyageur, malgré la richesse en reliques ; au moment de la visite de Hiuen Thsang, le Bouddhisme y était à peu près éteint. Dans le pays voisin d'Udyâna la population, au VIIe siècle, passait encore pour croyante ; mais des 500 couvents qui y brillaient au commencement du ve siècle, le voyageur ne retrouva plus qu'un petit nombre [1]. Tout considéré, on peut admettre que c'est au VIe siècle que le Buddhisme atteignit, dans l'Inde, le plus haut degré de splendeur.

Jusque dans le VIIIe siècle des hommes capables soutinrent l'honneur de l'Église, sans être cependant capables d'égaler la gloire de leurs précurseurs de la période classique. Le plus célèbre d'entre eux fut Dharmakîrti, un maître de l'école idéaliste des Yogâcâras et auteur de sept traités sur la logique, explications du Pramâṇa-Samuccaya ou Encyclopédie de la logique de Dignâga [2]. Ce Dharmakîrti, qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme postérieur, que nous avons rencontré dans l'histoire ecclésiastique de Ceylan, fleurit dans la seconde moitié du VIIe siècle, en même temps ou un peu plus tôt que Kumârila, le célèbre docteur, réformateur de la Mîmâṁsâ védico-athéistique. Kumârila et le Vedântin Çaṅkara (né en 788) sont représentés par les Bouddhistes comme les adversaires les plus redoutables de leur foi. D'après une fable, qu'on trouve aussi bien chez les Bouddhistes du Nepâl que chez les Hindous d'autres régions de

1. *Mém.* I, 132.

2. Vassilief, *B.* 208. Târan. 175-201. *Lebensb.* 310, où il est appelé un élève d'Açoka, par quoi il faut entendre qu'il appartenait à l'école philosophique fondée par celui-ci.

l'Inde, Çaṅkara aurait détruit dans l'Hindoustan la religion du Buddha et les livres sacrés [3]. Le conte est absurde, car Çaṅkara combattit tous les systèmes, sauf le Vedânta, et l'on
419 ne voit pas pourquoi sa polémique * aurait fait plus de tort aux fils de Çâkya qu'aux Çivaïtes, par exemple, qu'il combattit ni plus ni moins que les Bouddhistes. La fable est en outre en contradiction avec des faits connus : le Bouddhisme a vécu, dans l'Inde, huit siècles encore après Çaṅkara ; qui plus est, il a eu une période de floraison de 850 à 1050, sous la dynastie des Pâlas. Nous retrouvons ici le phénomène que nous rencontrons continuellement dans l'historiographie indienne : certaines situations historiques sont simplifiées, réduites à un seul fait, et un nom historique symbolise les idées dominantes de toute une époque. Cependant, il y a dans ces contes pseudo-historiques sur Çaṅkara et Kumârila un grain de vérité : leurs écrits étaient des signes du temps, et après eux, sinon précisément, par eux, la valeur interne du Bouddhisme diminua. Târanâtha avait donc raison de dire : « Dans les temps avant le grand professeur Dharmakîrti, la doctrine du Buddha brillait comme le soleil ; après lui, il y eut plusieurs grands savants qui ont rendu à la doctrine des services signalés, mais il n'y en eut pas de comparables aux professeurs antérieurs, et, s'il y en eut, les circonstances les empêchèrent de donner à la doctrine le même lustre qu'auparavant. »

L'historien fait suivre ces paroles de quelques remarques sur le développement de plus en plus prononcé de la magie, remarques qui sont confirmées par des faits connus d'ailleurs.

« Depuis l'époque d'Ârya Asaṅga », dit-il [1], « jusqu'à celle de Dharmakîrti, il y eut des savants très versés dans les formules magiques, mais l'Anuttara-Yoga (le Yoga

3. Hodgson, *Ess.* 12, 14, 48.
1. P. 201.

suprême), ne fut révélé qu'à ceux qui en étaient dignes, et ne faisait pas un objet d'enseignement journalier. A partir de cette dernière époque, cependant, les Tantras de l'Anuttara-Yoga furent de plus en plus répandus, et, à mesure que les Yoga-Tantras furent employés davantage, l'enseignement et l'étude des Kriyâ-tantras et des Caryâ-tantras furent de plus en plus négligés. C'est également la raison pourquoi, durant la domination des princes de la dynastie des Pâlas, il y eut * de nombreux Mantra-Vajrâcâryas [1], qui accomplirent 420
divers actes merveilleux et réussirent à obtenir plusieurs Siddhis (forces magiques) ».

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de remarquer que la magie remonte à une antiquité sans date, comme la conception même du monde dont elle est une conséquence. Tout ascétisme, philosophique ou non, s'efforce de réprimer le naturel et l'humain, afin d'obtenir le surnaturel et le surhumain, bien qu'en réalité il n'aboutisse qu'à un résultat dénaturé et inhumain. Le système du Yoga de Patañjali, de même que la légende du Buddha et la théorie des Karmasthânas, prouvent que la puissance surhumaine est un élément de la sagesse supérieure du vrai Yogin et du véritable Arhat. Jusqu'à ce point le « Yoga suprême » n'était pas une nouveauté; c'est l'extension qu'on lui donna, l'importance attribuée à une subdivision de la science, considérée désormais comme la chose capitale, c'est la création d'un système complet de magie, que nous appellerons le Tantrisme, qui appartient à une époque postérieure. Quand il est question du développement du Tantrisme, on pense à l'époque où il devient prédominant, non à celle des origines, qui se perdent dans la nuit des temps. Ce que dit Târanâtha de ce premier développement est, autant qu'il est possible de vérifier,

1. C'est-à-dire : maîtres dans la magie. Vajrâcârya signifie, au fond : « maître du sceptre magique, *vajra* ». Dans le Nepâl, où le monachisme est éteint depuis longtemps, tous les ecclésiastiques s'appellent Vajrâcâryas. Hodgson, *Ess.* 41 ; 52 ; 63 ; 69 ; 99.

d'accord avec les faits historiques. L'époque florissante des Tantras peut difficilement se placer avant l'an 700 de notre ère, car, si ces écrits avaient eu des succès dans l'Inde au moment où les pèlerins chinois visitaient la Terre-Sainte, ils les auraient certainement rapportés dans leur pays [2].

Les Tantras peuvent se définir, en général, comme « manuels de magie ». Selon le but qu'on veut atteindre, les livres diffèrent et sont dédiés à des Bodhisatvas différents. Parfois l'initié désire obtenir d'une manière surnaturelle des dons matériels, tels que : le pouvoir de se mouvoir aussi
421 rapidement que la pensée ; * celui de devenir invulnérable ; l'élixir de vie; le pouvoir de se rendre invisible ; celui de faire de l'or [1]. Une autre fois, on veut vaincre ses ennemis, conjurer des esprits, dominer les éléments; ou bien évoquer un Buddha ou un Bodhisatva, afin d'obtenir de lui la solution d'un doute. Enfin, un individu peut s'efforcer de s'unir, déjà pendant cette vie, à une divinité quelconque.

Les formalités et artifices qui sont joints aux Tantras s'accordent, en grande partie, avec ceux que doit observer celui qui met en pratique les Karmasthânas. Il est d'abord indispensable que le Tantriste ait un maître, car sans initiation préalable il ne peut rien faire. Après une sorte d'examen provisoire qui doit constater que l'élève possède les qualités requises pour être admis, le maître décrit un cercle magique, afin de bannir tous les obstacles. Puis on construit un autel pour les offrandes, et enfin a lieu l'initiation proprement dite. Puis l'initié se livre à la méditation. Ensuite on décrit de nouveau des cercles, on construit de nouveau des autels, etc ; toutes sortes de cérémonies sont encore à observer.

2. D'après la remarque de Vassilief, *B.* 184.

1. Vassilief, *B.* 185, où il est dit qu'il y a huit de ces pouvoirs; nous ne saurions y voir que des variantes des Siddhis ou perfections de l'art, dont la liste est donnée p. 199 : conjuration des esprits; longue vie; élixir qui donne l'immortalité ; art de trouver des trésors : jonglerie par l'évocation de fantasmagories ; art de faire de l'or; transformation de la boue en or ; la pierre philosophale.

Par la nature intime aussi bien que par le but, les Tantras des Bouddhistes et leur magie — les premiers représentent la science, la dernière l'art — correspondent au système du Tantra chez les Hindous. Les deux systèmes sont des produits de la même époque, expressions de la même tendance, conséquences d'un état de choses analogue. D'après la déclaration d'un brahmane [2], le Tantrisme des Hindous a pour but : de procurer, moyennant le culte de la Çakti de Çiva, Durgâ — celle que les Mahâyânistes appellent Prajñâ-Pâramitâ, — moyennant des formules magiques, des prières prononcées à voix basse, des méditations, des cérémonies, des offrandes, des aumônes etc., au croyant des jouissances, des biens terrestres, des mérites moraux ou la délivrance. * Cette 422
définition est juste, pourvu qu'on ne l'applique pas à la classe la plus ancienne, la plus respectable des Tantras, ceux par lesquels on veut obtenir, selon la théorie védique, la science sacrée. Mais il y a d'autres Tantras qui enseignent toutes sortes d'artifices magiques et de jongleries, et qui sont accompagnées des cérémonies les plus écœurantes et les plus abominables. Une troisième sorte ne diffère de la seconde que par l'insertion de sentences védiques, placées au milieu de prières d'une tout autre origine.

Les Tantras de la première classe ne sont, au fond, que des remaniements des théories du Yoga, du Vedânta, ou d'un mélange des deux systèmes, rédigés sous une forme plus ou moins populaire, de manière à les rattacher au culte, aux pratiques religieuses, exclues des manuels philosophiques. On pourrait les appeler des Tantras brahmaniques ; en tout cas, ils ne sont pas çivaïtes, ils sont d'une autre sorte que les deux dernières classes de Tantras. Seuls les livres de ces dernières classes peuvent donner un véritable pouvoir magique ; l'usage en est strictement défendu aux membres des trois castes supérieures, comme étant contraires aux Vedas et aux

2. Yajñeçvara dans *Aryavidyâ-Sudhâkara*, 159.

Dharmaçâstras, à la religion, aux traditions et aux institutions juridiques des Âryas. Un Ârya qui exécute des opérations magiques perd sa caste [1]. Ces sortes de Tantras sont destinés exclusivement aux Çûdras, c'est-à-dire, dans le sens le plus large : à tous les Hindous qui n'appartiennent pas aux trois castes supérieures; ils ont été révélés à leur usage exprès par Çiva [2].

Quand on se rappelle combien le Çivaïsme et le Mahâyâna sont étroitement apparentés, et quelle place importante les Dhâraṇîs occupent déjà dans les œuvres canoniques des Mahâyânistes, on ne s'étonne pas en voyant le Tantrisme occuper la première place dans le Buddhisme, pendant les sept derniers siècles de son existence sur le sol de l'Inde.
423 Târanâtha mentionne une série de professeurs fameux, * depuis l'origine de la dynastie des Pâlas (800 environ) jusqu'à extinction de la Foi au seizième siècle, et il les célèbre tous comme versés dans la magie. L'étude des livres canoniques et de la philosophie peut n'avoir pas été négligée entièrement, mais on n'entend pas parler de systèmes nouveaux [1], à moins qu'on ne veuille considérer comme des créations nouvelles les quatre systèmes philosophiques reconnus au Nepâl : ceux des Svâbhâvikas, Aiçvarikas, Kârmikas et Yâtnikas [2].

Les Svâbhâvikas ou partisans de la doctrine de la spontanéité, soutiennent qu'il n'y a qu'une substance, la matière,

1. Yajñeçvara, pass. cité. Comp. *Kathâsarit-Sâgara*, 83, 37. Aufrecht, *Catalogus codicum Sanscriticorum*, p. 109.

2. Le terme « brahmanistes » que le lecteur peut trouver parfois appliqué à tous les Hindous, repose sur une confusion de mots. Les Çûdras n'ont *jamais* été ni védiques, ni brahmaniques ; qui plus est, ils n'ont jamais *pu* l'être. De nos jours, il est vrai, les Çûdras sont tellement émancipés, au moins à Calcutta, qu'ils osent imprimer et publier des textes védiques.

1. Dans un aperçu des sectes du XIVe siècle, dans le *Sarvadarçana-Saṅgraha*, on ne parle que des 4 écoles : Vaibhâshikas etc.

2. Nous avons emprunté l'esquisse de ces systèmes à Hodgson, *Ess.* 23, 41, 55, 73.

et lui reconnaissent deux états ou manières d'être : repos et mouvement. La matière est éternelle, de même que les forces de la matière, qui ne possèdent pas seulement l'activité, mais aussi l'intelligence. L'état naturel de ces forces est le repos. Quand ces forces passent de leur état naturel et durable de repos à l'état occasionnel et passager de mouvement, on voit naître toutes les belles formes de l'Univers, ni par création divine, ni par hasard, mais d'elles-mêmes [3]; et toutes ces belles formes cessent d'exister dès que ces mêmes forces passent de nouveau de l'état de mouvement à celui de repos. La plus grande béatitude de l'homme est le repos éternel, par lequel il échappe aux inconvénients continuels qui sont la conséquence de l'état de mouvement. Si le repos éternel est identique à l'anéantissement, ou non, c'est là une question sur laquelle les sentiments des savants de la secte sont partagés; mais tous sont d'accord que même l'anéantissement est préférable à la renaissance indéfinie.

Les Aiçvarikas ou déistes reconnaissent une existence immatérielle, une existence matérielle, et un Dieu, auquel ils dénient cependant la providence et le gouvernement du monde. Ils croient que la délivrance est une dissolution de l'individu dans la Divinité. Cet état désirable de béatitude, de repos, peut être acquis par des exercices ascétiques et par la méditation *, par suite desquels les facultés humaines 424
sont agrandies à l'infini, de telle sorte qu'on mérite d'être vénéré comme un Buddha sur la terre.

Les Kârmikas enseignent que tout, et en premier lieu tout ce que supporte chaque individu, est la conséquence d'actes antérieurs et du mérite moral qui les suivait (*karman*); les Yâtnikas dérivent tout de l'effort conscient (*yatna*). Les premiers ont adopté comme devise la sentence bien connue des Hindous : « ce qu'on appelle la Destinée n'est autre chose que ce qu'on a fait dans une existence antérieure. »

3. *Svabhâvât*, d'où le nom du système.

Les Yâtnikas croient à peu près la même chose, mais attachent plutôt de la valeur à l'effort intellectuel, tandis que les Kârmikas mettent en évidence le principe moral, et disent : « Çâkya, qui, d'après les Svâbhâvikas, est né de lui-même et d'après d'autres, d'Âdhi-Buddha, a accompli telles ou telles actions et en a recueilli tels et tels fruits. »

Aucun de ces quatre systèmes, tels que nous les avons esquissés, ne porte des empreintes particulières du Bouddhisme, bien que leurs doctrines ne soient pas en contradiction avec celui-ci. Les Svâbhâvikas invoquent une sentence des Lokâyatas ou Epicuriens matérialistes : « Qui a donné leur tranchant aux épines? qui la riche variété aux quadrupèdes et aux oiseaux ? qui la douceur à la canne à sucre et le goût piquant à l'Azadirachta ? Tout cela est né de lui-même [1] ». Les trois autres systèmes sont représentés en toutes sortes de nuances dans l'Hindouïsme [2]. Les quatre écoles n'ont fait qu'appliquer au Bouddhisme des théories indiennes. Néanmoins, elles conservent les Trois Joyaux. Par Buddha, elles entendent l'esprit ; par Dharma, la matière ; par Saṅgha, l'union de l'esprit et de la matière, d'où naît le monde des phénomènes. L'école athée place le Dharma avant le Buddha; tandis que les déïstes commencent l'énumération, à la façon ancienne, en mettant le Buddha en tête [3].

425 * La dernière personne de la Triade, le Saṅgha, n'a gardé au Nepâl qu'une signification purement théorique ; en fait, la Congrégation a, depuis des siècles, cessé d'exister. Dans ce pays, en effet, le Bouddhisme a subi une dernière transformation ; il s'est complètement sécularisé, les moines

1. Reproduit en partie dans le *Buddha-Caritra* chez Hodgson, *Ess.* 74.

2. Parmi les philosophes hindous, les Naiyâyikas, entre autres, sont déïstes ; les Mîmaṁsakas et d'autres écoles correspondent aux Kârmikas.

3. Pour l'usage journalier et le culte, on entend par Buddha le fondateur de la doctrine ; par Dharma, la Loi ; par Saṅgha, la Congrégation : Hodgson, *Ess.* 27.

ont disparu et le clergé se compose d'hommes mariés et pères de famille [1].

Déjà du temps du roi Amara-Malla de Kâṭhmâṇḍu (vers 1550) nous trouvons l'exemple d'un docteur bouddhique, nommé Abhaya-Râja, dont on raconte qu'il demeura, avec une de ses trois femmes, pendant quelques années à Gayâ dans le Magadha, comme serviteur fidèle du Buddha [2]. Un jour, il entendit une voix céleste, qui lui annonça que le Grand Buddha avait reçu favorablement son pieux hommage, et lui ordonna de retourner maintenant au Nepâl, où le Grand Buddha viendrait le visiter. La voix qui parlait ainsi était celle d'une Nymphe céleste, servante du Grand Buddha. Revenu dans son pays, Abhaya-Râja fit bâtir un temple bouddhique de trois étages et érigea une chapelle avec une statue de Çâkyamuni.

Combien faibles sont dans ce récit les traces du Bouddhisme ancien! L'Église singhalaise est restée bien plus fidèle à l'esprit antique. Et cependant, à Ceylan même, le clergé a perdu beaucoup de son influence, puisqu'il a abandonné la prédication de la doctrine aux laïques [3]. L'ordre des religieuses est depuis longtemps éteint dans l'île et le nombre des moines n'est plus qu'un vingtième peut-être de ce qu'il était à l'époque florissante de la Congrégation.

1. Quelques-uns d'entre eux portent cependant le nom de *bhiksku*, « moine ». La vie de renoncement monastique est encore suivie de nos jours par ceux qui choisissent ce qu'on appelle « la consécration de Çâkya », mais pour trois, douze ou trente jours au plus, c'est-à-dire dans le but déterminé de quitter la vie régulière aussi rapidement que possible. Voir Bhagvanlâl Indrajî dans l'*Archaeol. Surv. of W. India*, n° 9, p. 97.

2. Wright, *History of Nepâl*, 204.

3. S. Hardy, *E. M.* 242. On estime le nombre total des moines dans l'île à 2,500 ; même si l'on double ce chiffre, il est insignifiant, comparé aux 50 ou 60,000 du temps de Fa Hian.

426 * 3. — Destinées de l'Église, considérées dans leurs rapports avec les événements politiques. — Protecteurs princiers et autres. — Fondation du Collège de Nâlandâ et légende qui s'y rattache. — Époque de Harsha. — Première apparition hostile des Arabes. — Dharmakîrti ; décadence interne et externe. — État de l'Église sous les Pâlas et les Senas. — Conquête du Magadha par les Musulmans. — L'Église a Kashmir jusqu'au commencement de la domination musulmane. — Fin de la domination hindoue dans l'Orissa. — Restes du Bouddhisme au Nepâl. — Conclusion.

Après avoir donné un aperçu du développement de la Foi dans la division septentrionale de l'Église dans l'Inde, nous essayerons de mentionner, autant que possible dans l'ordre chronologique, les faits qui peuvent répandre quelque lumière sur l'histoire externe, fort mal connue, de l'Église.

Le puissant Kanishka eut pour successeur Huvishka, dont le gouvernement peut se placer vers l'an 190 de notre ère [1]. Sur les monnaies de ce roi on ne trouve aucune trace du Bouddhisme : les noms qu'on y rencontre sont ceux de divinités grecques, iraniennes et çivaïtes [2] ; de sorte qu'il ne semble avoir jamais protégé particulièrement, à la différence de son prédécesseur, la vraie Foi. Cependant, nous n'avons aucune raison de douter de l'exactitude du renseignement du chroniqueur du Kashmir, quand il dit que le Bouddhisme, durant le règne heureux des princes Turushkas, était très puissant. Il ajoute que ces vertueux souverains eurent le
427 mérite de fonder des Caityas *, aussi bien que des collèges ou

1. D'après des inscriptions à Mathurâ, Cunningham, *Arch. Surv.* III, 30. Dans la *Rajataraṅgiṇi* 168, la suite des rois Kushans ou Turushkas est la suivante : Jushka, Hushka, Kanishka. Jushka, dont on n'a pas encore découvert de monnaies, fonda la ville de Jushka-pura avec un couvent, puis la ville Jayasvâmipura. Jayasvâmin est un surnom de Çiva.

2. Thomas, *The early faith of Açoka*, 72.

couvents non-bouddhiques [1], et cela aussi est probablement une tradition authentique, cette sorte de tolérance envers toutes les opinions étant la règle, non l'exception chez les rois indiens [2].

La domination des Turushkas s'étendit jusque sur le Madhyadeça. On en trouve les preuves dans les inscriptions votives à Mathurâ, qui vont de l'an 5 à 281 (de leur ère). Ces courts morceaux ont révélé que le Bouddhisme, durant cette époque, était florissant dans cette ville, bien qu'ils prouvent en même temps que les Jainas y avaient le dessus.

Non moins importants que les documents fournis par Mathurâ sont les inscriptions des temples creusés dans le roc à Kârli. Elles nous font connaître quelque chose de l'état de la religion dans les régions voisines de la côte occidentale. La mention qui y est faite du roi Çrî Pulimâvi ou Palumâvi Vâsishṭhîputra [3], qui doit être identique au Siri-Polemios, le contemporain du géographe Ptolémée, prouve que quelques-unes de ces inscriptions votives datent de la première moitié du second siècle. Une de ces inscriptions nous apprend que le sanctuaire de Kârli appartenait à la secte des Mahâsâṅghikas [4]. Une preuve de la bonne entente des sectes

1. *Râja-taraṅgiṇi*, pass. cité. Târanâtha. 62, raconte qu'un fils de Kanishka — il ne donne pas le nom — entretint pendant cinq ans 5 Arhats et 10,000 moines ordinaires à Pushkalâvatî. Malheureusement, le renseignement est trop vague pour qu'on puisse lui attribuer quelque valeur.

2. Le roi, en sa qualité de souverain, est, d'après le droit indien, le protecteur de la religion de ses sujets. Quand, dans un pays, il y a plusieurs religions différentes, le roi doit les soutenir également. C'est le principe d'après lequel l'État moderne a un budget des cultes pour les différentes confessions.

3. Burgess, *Archaeol. Surv. of W. India*, n° 10, p. 34 et 36. Dans les manuscrits du Vâyu-Purâṇa le nom de ce roi de la dynastie Andhrabhṛtya s'écrit Pulomâvit et Paṭumâvi (Wilson, *Vishnupurâṇa*, 473).

4. Burgess, pass. cité. Deux des pieux donateurs portent des noms persans, Harapharaṇa (Horophernès, Holopherne), et Setapharaṇa ; c'étaient des laïques originaires d'Abulâmâ, localité dont la situation n'est pas connue, mais dont le nom, en tout cas, n'est pas indien.

vers cette époque se trouve dans une inscription [5], par laquelle un certain Usavadâta, gendre du satrape Nahapâna, nous apprend qu'il a cédé les revenus de 16 villages aux dieux et
428 aux brahmanes, et a doté en outre 8 brahmanes *; en même temps, il déclare qu'il donne un village à la Congrégation. On peut supposer que ce grand personnage n'était pas lui-même un Bouddhiste, vu qu'il avait fait aux païens des largesses bien plus grandes qu'aux vrais croyants.

Parmi ceux qui se sont rendus très méritoires envers l'Église, on compte, outre les princes, des brahmanes. A chaque page presque de l'ouvrage de Târanâtha, on trouve des noms de brahmanes, dont l'Église a toujours hautement vénéré la mémoire. Comme bienfaiteur et protecteur de la religion, surtout du Mahâyâna, l'auteur tibétain nomme le brahmane Vidu à Pâṭaliputra, qui, du temps du fils de Kanishka, aurait fait faire mille copies des Écritures Saintes. Vers la même époque, dans le Surâshṭra, le Mahâyâna fut protégé par le brahmane Kulika [1]. De tels récits peuvent être des légendes, ils n'en ont pas moins de la valeur comme des essais d'explication de certaines situations historiques. Une des légendes les plus importantes de cette catégorie, est l'histoire des deux frères Mudgara-Gomin et Çaṅkarapati, deux brahmanes du Magadha, dont le premier était un adorateur de Çiva, le second, de Buddha [2]. Un jour, au moment où le succès du Mahâyâna déplaisait fort aux Çrâvakas, il arriva que les deux frères, sur le conseil de leur mère, se rendirent au mont Kailasa, où Çiva trône dans la neige éternelle. Arrivés sur la montagne, les frères virent d'abord la déesse Durgâ, cueillant des fleurs, puis Nandi, le taureau de Çiva, et à la fin le grand Dieu lui-même, assis sur son trône et prêchant la doctrine. Gaṇeça prit les nouveaux arrivés amicalement

5. Burgess, *o. c.* p. 33.
1. Târanâtha, 62.
2. *Ibid.*, 65.

par la main, et les conduisit jusque dans la présence de Mahâdeva. Lorsque celui-ci eut déclaré spontanément qu'on ne pouvait arriver à la délivrance que par le chemin du Buddha *, Mudgara-Gomin et Çaṅkaraṇpati furent remplis de 429
joie. Très contents de leur voyage, ils retournèrent dans leur pays et rendirent toutes sortes de services à la religion : d'abord en composant des hymnes qui devinrent si populaires, qu'on pouvait les entendre chanter dans les palais aussi bien que dans les plus humbles cabanes ; en outre, en nourrissant à Gayâ 500 moines ordinaires et autant de Mahâyânistes à Nâlandâ. Cette fable nous apprend que les Mahâyânistes avaient conscience d'un certain lien fraternel qui les unissait aux Çivaïtes. Du reste, ce détail était universellement connu : les Hînayânistes de l'Orissa disaient ouvertement, du temps où Hiuen Thsang était dans l'Inde, que les religieux de Nâlandâ ne différaient en rien des moines Çivaïtes [1].

Dans l'Inde Occidentale, on trouve, du deuxième au quatrième siècle, une série de Satrapes, que leurs monnaies font connaître comme des partisans du Bouddhisme. Il en est de même d'Amoghabhûti, roi du pays de Kuṇinda [2], qui, à en juger d'après le type de l'écriture qu'il emploie sur ses monnaies, aurait pu régner avant la fin du second siècle [3].

Dans la péninsule méridionale, le vieux sanctuaire d'Amarâvatî avait conservé toute sa splendeur au second siècle. Les nombreuses inscriptions qui y ont été découvertes ne permettent aucun doute à ce sujet. L'une d'entre elles remontant au règne du roi Çrî-Pulimâvi, dont nous avons

1. *Vie de H. Th.*, 220.

2. Ou : pays de Kulinda ; chez les Grecs, Kylindrine, au Sud-Est du Kashmir.

3. Les dates déduites de raisons purement paléographiques sont toujours incertaines. Comp. Thomas, *On the identity of Xandrames and Krananda* (dans *Journ. R. As. Soc.* I. 447) et Lassen. *Ind. Alt.*, II, 819. Les leçons de ces savants diffèrent beaucoup ; d'après nous, on lit sur ces monnaies, plus ou moins nettement : Râjñah Kuṇindasa Amoghabhûtisa.

parlé plus haut, contient une indication prouvant que ce couvent, comme celui de Kârli, appartenait aux Mahâsâṅghikas, et plus particulièrement à une subdivision de cette grande secte, les Caitikas[4].

La domination des Indo-Scythes et autres étrangers dans
430 le Nord-Ouest de l'Inde * et une partie du Madhyadeça, fit place à celle de la dynastie indigène des Guptas, qui furent, pendant plus d'un siècle et demi, les princes les plus puissants de l'Inde entière [1]. Bien qu'eux-mêmes attachés à l'Hindouisme sous une forme ou une autre, les Guptas permettaient aux dissidents parmi leurs sujets, tels que Jainas et Bouddhistes, l'exercice tranquille de leur religion. C'est ainsi que nous savons, par une inscription de Sanchi, que le couvent établi à cet endroit reçut une donation d'un vieux guerrier, qui, sous la bannière glorieuse de Candragupta, avait assisté à mainte bataille et qui était en grande faveur auprès de son souverain [2].

Fa Hian ne nous apprend à peu près rien sur l'état politique du pays au commencement du ve siècle, moment où il visita la Terre Sainte. Il parle souvent d'Açoka et de Kanishka, mais on s'aperçoit que les rois de son propre temps ne l'intéressaient nullement. Sur l'état de la science il garde également un silence profond. D'ailleurs, la période brillante de la scolastique bouddhique n'avait pas encore commencé, et la célèbre Université de Nâlandâ n'était pas encore fondée ; du moins, elle était insignifiante [3].

Deux siècles plus tard, Hiuen Thsang y trouva une multitude de couvents, qui avaient chacun son histoire officielle, comme le nom Nâlandâ lui-même. D'après le témoignage

4. Burgess, *Archaeol. Surv. of S. India*, n° 3, p. 26 ; comp. p. 41, où l'un des religieux est qualifié de Cetiavâdaka, « partisan de la secte des Caitikas ».

1. Le commencement de l'ère des Guptas tombe en l'an 319.

2. *Journ. As. Soc. Bengal*, VI, pl. XXV.

3. S'il en avait été autrement, Fa Hian, qui a été à Nâlandâ, en eût bien fait mention en quelques mots. On pourrait s'y attendre d'autant plus, qu'il fait une mention expresse du fameux collège de Pâṭaliputra (*Travels*, 105).

des vieillards, l'endroit devait ce nom à un certain Nâga, qui vivait dans un temps où le futur Buddha * vivait encore sur 431
terre comme Bodhisatva [1]. Les différents couvents qui s'élevaient là avaient été fondés successivement par quelques rois du pays; le plus ancien par Çakrâditya, qui régnait peu après le Nirvâṇa [2]. Son fils, petit-fils, arrière petit-fils, etc., dont les noms sont Buddhagupta, Tathâgatagupta, Balâditya ou Bâlâditya, Vajra, ajoutèrent chacun un nouveau bâtiment aux constructions plus anciennes. — Ces noms désignent-ils des personnages historiques? Voilà ce qu'on ne peut ni nier ni confirmer. Une chose est certaine : c'est que Târanâtha ne les connaît pas et qu'aucun d'eux ne peut avoir vécu peu de temps après le Nirvâṇa [3].

En comparant les renseignements donnés par les deux voyageurs chinois, on arrive au résultat, que la célébrité de Nâlandâ, comme école savante, ne date que du milieu du ve siècle, ou de plus tard. Dans la première moitié du viie siècle, le collège mahâyâniste du Nâlandâ avait atteint le plus haut degré de splendeur interne et externe. Pûrṇavarman, alors roi du Magadha, était un grand protecteur de la science et ne laissait passer aucune occasion d'honorer les hommes de talent. Il avait été pris d'une telle admiration pour le savant laïque Jayasena, qu'il voulut lui donner le titre de Premier parmi les Docteurs du royaume, avec un riche traitement, consistant dans les revenus de vingt grandes villes — s'il faut en croire Hiuen-Thsang. Jayasena était trop modeste et trop peu mondain pour accepter les honneurs

1. Ces vieillards doivent avoir été âgés de quelques millions d'années, car autrement on ne voit pas bien comment leur déclaration pourrait avoir plus de valeur que celle du premier venu.

2. *Mém*, II, 42. Ni les écrits pâlis, ni les Purâṇas, ni les traditions des Jainas ne connaissent un roi de ce nom, qui aurait vécu peu après le Nirvâṇa.

3. Il est difficile d'identifier Buddhagupta avec le Budhagupta de la dynastie des Guptas, le nom et la généalogie différant également. Comme simple nom d'homme chez les Bouddhistes, Buddhagupta se rencontre fréquemment dans les inscriptions.

qu'on voulait lui accorder, et plus tard, après la mort de Pûrṇavarman, il refusa également une offre encore plus séduisante, qui lui avait été faite par le roi Çîlâditya [4].

Çîlâditya, plus connu sous le nom de Çrî-Harsha, roi de
432 Kanauj *, fut, de 610 à 640 environ, le potentat le plus puissant de l'Inde. Il avait fait des dépenses immenses et avait été reconnu comme empereur par un grand nombre de rois, ses vassaux. Il favorisa le Bouddhisme, au moins pendant une certaine période de sa vie, mais était du reste extrêmement tolérant envers toutes les opinions, sauf envers les Hînayânistes, s'il faut en croire Hiuen Thsang. Il aurait adressé au pèlerin chinois les paroles suivantes, témoignant d'autant de courtoisie à l'égard de son hôte que de mépris à l'égard des honnêtes Çrâvakas : « Maître, » dit Harsha, « votre traité est admirablement beau; moi, votre élève, ainsi que les docteurs qui m'entourent, nous ne pouvons que le louer; mais je crains que ces hérétiques (*sic*) du Hînayâna n'en persistent pas moins dans leur entêtement stupide. » Ce mépris du roi pour ses propres coreligionnaires, quand ceux-ci se rattachaient au Hînayâna, fut partagé par sa sœur, qui suivait la secte des Sammitîyas [1]. En apprenant comment Hiuen Thsang avait développé les principes sublimes du Mahâyâna et couvert de mépris les idées étroites et mesquines du Hînayâna, elle se montra ravie et ne cessa de le combler de louanges [2].

Le frère aîné de Harsha avait été assassiné jadis traîtreusement de la façon la plus abominable par le roi de Karṇa-Suvarṇa (aujourd'hui le sud-ouest du Bengale). De là une

4. *Voy. des Pèl. B.*, I, 213.

1. Ceci semble étrange, car les Sammitîyas étaient Hînayânistes, comme le voyageur lui-même le savait fort bien (*Vie*, 401). Cette dame, dont le pèlerin ne donne pas le nom, ne peut être une autre que Râjyaçrî, la sœur unique de Harsha et veuve de Grahavarman, celle dont les aventures sont racontées dans l'Histoire de Harsha par Bâṇa.

2. *Vie*, 241.

haine inextinguible entre les deux princes, haine dont parlent à la fois le voyageur chinois et le poète Bâṇa. Le premier ajoute que le traître, qu'il nomme Çaçâṅka, était par dessus le marché un ennemi de la vraie foi, qui persécutait la vraie religion et poussait la méchanceté si loin qu'il osa porter une main sacrilège sur une pierre sacrée à Kuçinagara [3]. De pareils faits, on peut conclure peu de chose *, 433
tant qu'on ne sait quelle religion professait Çaçâṅka — supposé qu'il en professât une. En tout cas, cette persécution a été passagère, car au moment où Hiuen Thsang visita le royaume de Karṇa-Suvarṇa, il y trouva une dizaine de couvents, habités par des moines de la secte des Sammitîyas, et il n'est plus parlé de persécutions [1].

Sur l'état de la religion dans les régions méridionales, le récit du voyage du pèlerin chinois donne quelques détails, d'où l'on peut conclure que cet état n'était pas également florissant partout. Dans le Kaliṅga, il y avait 500 moines; dans le Kosala, 1,000; dans l'Andhra septentrional, 3,000; dans l'Andhra méridional ou Dhanakaṭaka, 1,000; de nombreux couvents y étaient en ruines. La situation était meilleure dans le pays de Draviḍa avec la capitale Kâñcî : il y avait là bien 10,000 moines. D'autant plus lamentable était l'état de choses dans le Cola et dans le Malabar. Au contraire, la religion était florissante dans le Koṅkan et, en général, dans les pays occidentaux, surtout dans le Sindh; il en était de même dans le Mâlava.

Dans le Kashmir, où régnait Durlabha-vardhana (594-630 de notre ère), le Bouddhisme se maintenait, à côté du Çivaïsme de plus en plus puissant et des autres sectes païennes. La tolérance mutuelle entre les différentes sectes religieuses, était parfaite; pour caractériser l'état de choses dans ce royaume, il suffit de mentionner la donation d'un village aux

3. *Mém.* I, 349, 422; comp. 248.
1. *Mém.* II, 85.

brahmanes, faite par le roi Durlabha-vardhana, et la consécration, par le même roi, d'un temple à Vishṇu, dans la capitale Çrînagara, tandis que sa femme Anaṅgalekhâ fondait un Vihâra [1]. — Au Nepâl, les Buddhistes et les païens vivaient tout aussi paisiblement à côté les uns des autres. Parmi les premiers, on comptait, du temps où Hiuen-Thsang visitait le pays, environ deux mille moines, qui étudiaient aussi bien le Mahâyâna que le Hînayâna. Peu de temps avant l'arrivée du pèlerin, on avait vu sur le trône un roi très savant, Aṁçuvarman, connu comme auteur d'un ouvrage grammatical.
434 * Le voyageur ne nous dit pas qu'elle était la religion d'Aṁçuvarman (nous savons d'ailleurs qu'il était Çivaïte); le roi régnant était un fidèle [1].

Si l'on excepte le cas douteux du roi Çaçâṅka, les notices du voyageur chinois ne contiennent rien d'où l'on devrait conclure qu'il aurait remarqué, dans les pays de l'Inde visités par lui, quelques tendances hostiles à la Doctrine, soit chez les princes, soit chez le peuple. A considérer l'ensemble, l'avenir de la Doctrine pouvait sembler plus brillant que jamais auparavant, peut-être. Cependant, dans le Nord-Ouest, un ennemi allait paraître : l'Islamisme. Au moment où Hiuen Tsang admirait les curiosités qu'offrait le magnifique Nouveau Monastère à Balkh, il ne pouvait soupçonner que, quelques années plus tard, avant qu'il serait rentré lui-même dans sa patrie, le couvent tomberait entre les mains des sectaires du prophète de la Mecque. L'an 644, Balkh fut conquis par Othman; le grand prêtre, auquel les écrivains arabes donnent le titre de Barmek [2], se convertit à l'Islamisme, et devint l'ancêtre de la famille des Barmécides. Vingt ans après environ (dans l'an 41 de l'Hégire), le sanctuaire fut

1. *Râja-t.*, 4, 3 ss. — Dans le courant du même siècle, la reine Prakâça-Devî fit également construire un couvent; elle était l'épouse de Candrâpîḍa (680-689), connu comme fondateur d'un temple de Vishṇu, *ouvr. cité*, 80.

1. *Mém.* I, 407.

2. Probablement le sanscrit *paramaka* « supérieur. »

ruiné ; il est vrai qu'il fut rebâti plus tard, mais cette fois pour servir, semble-t-il, de temple du Feu [3].

La conquête du Sindh par les Arabes [4], en 712, porta au Bouddhisme dans l'Ouest de l'Inde un coup, dont il n'a jamais su se rétablir. Le coup fut d'autant plus cruel, que le Sindh avait toujours été un terrain très fertile pour la vraie Foi.

C'est de la fin du même siècle (le huitième), qu'on peut dater — nous avons déjà pu le remarquer plus haut — la décadence interne de l'Église. Dans le Dekkhan, cette décadence * se manifesta surtout dans l'impuissance des polé- 435
mistes en face des argumentations d'un Kumârila et d'un Çaṅkara. Il est vrai que Târanâtha sait raconter divers récits, relatifs aux victoires éclatantes que Dharmakîrti aurait remportées dans des tournois scolastiques où il aurait eu pour adversaires Kumârila et Çaṅkara [1], mais il ne cache pas que l'époque de splendeur avait pris fin avec le même Dharmakîrti. Sans soutenir que Çaṅkara ait eu la moindre influence directe sur les destinées de l'Église, on peut admettre comme assez vraisemblable qu'il a contribué à diminuer l'autorité des fils de Çâkya, bien que les riches donations faites à deux monastères à Dambal dans le Dekkhan, dans l'an 1095 de notre ère, prouvent combien peu il peut être question d'extermination [2].

La religion n'était pas non plus menacée, au moins provisoirement, dans la partie orientale de l'Inde. La foi y trouva même de puissants protecteurs dans les rois de la dynastie

3. C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse* (*extrait de Yaqout*) 569, où l'on trouve encore beaucoup d'autres détails intéressants, bien qu'en partie erronés, puisés dans des auteurs arabes. Le nom du couvent, Nawbehâr, n'est pas persan, comme le croyaient les Arabes, et ne peut, par conséquent, signifier Nouveau Printemps ; il est indien : Naw-Bihâr (sanscr. Nava-Vihâra), synonyme de Nava-Saṅghârâma.

4. Voir M. Elphinstone, *History of India* (5e éd. par Cowell), 306-312, et les auteurs cités.

1. P. 174, 180.

2. Fleet, dans *Ind. Ant.* X, 185.

des Pâlas, qui ont régné de 800 environ à 1050 dans le Gauḍa et les régions avoisinantes. Plusieurs inscriptions rendent témoignage du pieux attachement des Pâlas à la doctrine de Çâkya [3], et l'historien tibétain, qui s'étend, avec la prolixité confuse qui lui est ordinaire, sur les mérites de ces princes, n'oublie pas non plus de parler des couvents et des séminaires qu'ils ont fondés [4]. Les professeurs célèbres, le plus souvent Tantristes et partisans de la Prajñâ-Pâramitâ, ne manquèrent pas sous la dynastie de Pâlas. La magie fut également étudiée, durant cette époque, par des hommes éminents.

Aux Pâlas succédèrent, dans la domination de la partie orientale de l'Inde, les Senas, qui durent succomber à leur tour, vers l'an 1200, devant la puissance de Mahomet, Sultan de Delhi. On ne reproche aux Senas, qui professaient eux-mêmes l'Hindouisme, aucun acte de violence à l'égard
436 des dissidents *, et ce n'était pas leur faute, mais celle des circonstances, si le Bouddhisme, sous leur domination, subit un terrible mouvement de recul. Ce que Târanâtha raconte relativement à l'état de l'Église sous les Senas et les gouverneurs musulmans qui vinrent après eux, est évidemment basé sur des données dignes de foi, et s'accorde, à bien des égards avec ce que nous savons d'ailleurs. Son récit revient à ceci [1].

Du temps des Senas, les dissidents augmentèrent peu à peu, même dans le Magadha, et il y eut un grand nombre de partisans de l'Islam. Dans le couvent de Gayâ on recueillit dix mille moines du Sindh [2], mais la plupart des autres

3. Cunningham, *Archaeol. Surv.* III, 133; XI, 172-182, Comp. Târanâtha, 202, 252.

4. Parmi les couvents ainsi fondés, le monastère Vikrama-çîla eut une certaine célébrité. Il était établis sur une montagne dans le pays de Magadha, sur la rive septentrionale du Gange. Les prieurs de ce couvent étaient tous Mantra-Vajrâcâryas, c'est-à-dire, maîtres de l'art magique; Târanâtha, 257.

1. P. 254.

2. Peut-être ceux qui s'étaient enfuis lors de la conquête du pays en 712.

écoles scientifiques dépérirent. Lors de la conquête du Magadha par les Musulmans (1200), beaucoup de moines furent tués, et les couvents d'Udaṇḍapurî et de Vikrama-çîla ruinés; le premier fut transformé en forteresse. Le savant Çâkyaçrî se réfugia dans l'Orissa, et partit plus tard de là pour le Tibet; Ratnarakshita s'en alla au Nepâl; Jñânâkara-Gupta et un grand nombre de savants se rendirent au Sud-Ouest de l'Inde; Buddhamitra et quelques autres cherchèrent un abri dans le Midi, tandis que Saṅgama-Çrîjñâna et les siens s'enfuirent en Birmanie, au Cambodge, et dans d'autres pays [3]. Dans le Magadha, la doctrine avait été détruite, ou à peu près.

Une des conséquences des événements du Magadha fut que les croyants, réfugiés dans le Dekkhan, fondèrent, entre autres dans le Vijayanagara, le Kaliṅga, le Koṅkan, un grand nombre de collèges, bien que sur une petite échelle. De cette manière, la doctrine fut de nouveau introduite dans le Sud de l'Inde, sans qu'elle ait jamais pu atteindre à l'ancienne splendeur. Si l'historien tibétain était bien informé *, il y 437
avait encore de son temps, au commencement du dix-septième siècle, de ses coreligionnaires dans le Dekkhan, mais nous n'avons pas d'autres preuves que la doctrine s'y soit maintenue pendant si longtemps [1].

Dans le Kashmir, l'Église a longtemps conservé les posi-

Si cette hypothèse est exacte, il faut placer cette immigration longtemps avant la domination des Senas dans le Magadha.

3. Beaucoup de religieux du Magadha étaient originaires de l'Indo-Chine; « surtout du temps des Senas la moitié du clergé établi dans le Magadha venait de l'Indo-Chine »; Târanâtha, 262. — Il va de soi que Gayâ continua d'être un lieu de pèlerinage pour les croyants d'autres pays; cela se voit, du reste, dans des inscriptions, entre autres dans une datée de 1813 Nirvâṇa, année qui correspond probablement à 1176 de notre ère, d'après Bhagvânlâl Indraji (*Ind. Ant.* 1881, déc.).

1. Chez les auteurs indiens, il est souvent question des Bauddhas, quand ils veulent parler en réalité de Jainas.

tions qu'elle y occupait anciennement [2]. Les rois païens donnaient souvent des preuves de bonne volonté et n'oubliaient pas les intérêts spirituels de leurs sujets bouddhiques. Lalitâditya (693-729), qui fit sculpter des statues et bâtir des temples en grand nombre, en l'honneur de Vishṇu, de Çiva et du Dieu solaire, fonda aussi un grand couvent à Hushkapura, avec des Stûpas. Son ministre Cańkuna, un Tokhâr d'origine, montra son zèle pour la vraie Foi en bâtissant des couvents et des Stûpas ; de même son beau-frère Îçânacandra, un médecin. On érigea une multitude de statues du Buddha en or. Ajoutons qu'un certain prince de Lâṭa, Kayya, fit, lui aussi, construire un couvent vers la même époque, et l'on arrivera à la conclusion que la Foi, au commencement du huitième siècle, était très respectée dans le Kashmir. Les choses restèrent en état pendant quelques siècles encore. Jayâpîḍa (751-782), était un adorateur de Vishṇu, auquel il érigea des statues, mais il fonda en même temps un Vihâra [3]. La reine Diddâ, qui gouverna le pays avec habileté de 980 à 1003, fonda un grand nombre de temples et de collèges brahmaniques, mais aussi un couvent [4]. Il y a de rares exemples de rois du Kashmir, qui, par préjugé antithéologique ou par méchanceté, ont fait preuve de sentiments hostiles à l'égard de l'Église, mais on voit qu'alors ils n'épargnaient pas non plus les dieux du paganisme. Kshemagupta, par exemple, fit non seulement brûler, pendant son règne assez court (950-958) le couvent de Jayendra, mais démolir, en outre, plusieurs anciens temples des dieux [5]. Çrî-Harsha (1088-1103),
438 prince très doué *, mais dont les qualités brillantes furent obscurcies par la débauche, la légèreté et la faiblesse, alla jusqu'à enlever les trésors de tous les temples et à souiller les

2. Du temps d'Hiuen Thsang, on y trouvait une trentaine de couvents, avec une population totale de 5,000 moines environ ; *Mém.* I, 168.

3. *Râja-t.* 4, 188 ss. ; 506.

4. *O. c.* 6, 303.

5. *O. c.* 6. 171.

images de la façon la plus scandaleuse. Rien d'étonnant à ce que ce Harsha, « un vrai Turc », comme l'appelle le chroniqueur, ce prince qui ne reculait pas devant l'assassinat de brahmanes, ait pillé également des sanctuaires bouddhiques. Il n'épargna que deux statues des dieux, de même que deux statues de Buddhas, ces derniers notamment à la suite des supplications d'un chanteur populaire et d'un Çramaṇa [1]. Mais c'étaient là des accès passagers, et qui faisaient plus de tort aux auteurs de pareils excès qu'à la religion. Peu de temps après la mort de Harsha, le roi Sussala reconstruisit le couvent bâti par Diddâ, et sous son successeur nous lisons qu'on réparait et construisait des couvents aussi bien que des temples [2]. Ce ne fut que deux siècles plus tard, vers 1340, que le Musulman Shâh Mîr s'empara du pouvoir. Depuis ce temps, l'Islamisme est la religion dominante de la vallée de Kashmir [3].

Pendant les siècles de luttes sanglantes entre Musulmans et Hindous, luttes où les deux partis ont rivalisé d'héroïsme, d'abnégation, de mépris de la mort, les Bouddhistes brillent par leur absence. Le Jainisme a tenu bon pendant les temps d'épreuve et sous les circonstances les plus défavorables ; son ancien rival a succombé.

D'après Târanâtha, vers 1450, un roi du Bengale aurait rétabli les temples détruits et la terrasse de l'arbre Bodhi à Gayâ. Dans l'Orissa, la lumière de la Foi se ranima encore une fois, au milieu du XVIe siècle, sous le dernier roi indigène du pays, Mukunda Deva Hariçcandra, un Hindou. Il était connu par sa libéralité à l'égard du clergé * et fonda 439
quelques temples bouddhiques et quelques petits collèges.

1. *O. c.* 7, 1092, 1241.

2. *O. c.* 8, 2416.

3. D'après les renseignements les plus récents, les confesseurs des différentes religions se partagent ainsi : Musulmans, 918,000 ; Hindous, 506,000 ; sectes diverses, 89,000 ; Bouddhistes (surtout dans le Ladakh), 20,000. Le roi actuellement régnant est un Hindou.

Lorsqu'il succomba, en 1568, devant les forces du souverain musulman du Bengale, l'Orissa perdit à tout jamais son indépendance et les restes des croyants se fondirent dans la masse des populations païennes [1].

Dans le Nepâl, les fils de Çâkya, qui avaient été chassés des plaines de l'Hindoustan et du Bengale, trouvaient un accueil hospitalier chez leurs coreligionnaires, et une protection auprès des rois hindous. Il est vrai que le Bouddhisme du Nepâl a pris une forme particulière et que l'organisation primitive de la Congrégation n'existe plus dans le pays; mais nous devons attribuer cette transformation à toute autre cause qu'à une pression venant du dehors. Il y a toujours eu, au Nepâl, un esprit de tolérance, particulièrement chez les souverains hindous [2].

Notre aperçu de l'histoire ecclésiastique se termine ici. Cette esquisse, quelque incomplète qu'elle soit, a du moins montré, que la Congrégation, dans son pays d'origine, n'a pas manqué d'appuis puissants et de hautes protections. « Les profits et les hommages honorifiques », qu'elle avait enviés dès le commencement aux hérétiques, lui ont été largement accordés par les princes et par la bourgeoisie aisée. Tout cela ne l'a pas empêchée de s'éteindre dans l'Inde (à l'exception de Ceylan et du Nepâl), après une lente diminution de forces. Quelques-uns jugeront

1. L'Orissa est, de nos jours encore, rempli de moines, mais ce ne sont pas des Bouddhistes, voir Hunter, *Gazetteer*, VII, 202.

2. Une preuve signalée de cette tolérance fut donnée par le roi Prakâça-Malla, un Çivaïte zélé, vers le milieu du siècle dernier. La mission catholique ayant été expulsée du Tibet en 1754, il lui donna non seulement un refuge, mais encore deux pièces de terre. Les deux chartes de donation, écrites sur cuivre, d'après l'usage indien, étaient en 1848 dans la possession du docteur Hartman, évêque catholique de Patna. On trouve ces pièces, copiées et traduites par B.-H. Hodgson, dans *Journ. As. Soc. Bengal*, XVII, 2, 226.

que le Dharma était trop élevé pour les Indiens, d'autres qu'il était trop inférieur pour eux ; mais tous doivent reconnaître le fait *, qu'à la longue le Bouddhisme n'a pu conten- 440
ter les Indiens, qu'ils fussent d'origine arienne ou dravidienne. Il a eu d'autant plus de succès chez des peuples de race différente, mais, chose frappante, chez la très grande majorité de ces races dans une forme plus rapprochée de l'Hindouisme que de la doctrine du Bouddhisme primitif. L'histoire de l'Église au Tibet, en Chine, au Japon, etc., n'est certainement pas moins remarquable que le récit de ses vicissitudes dans son pays d'origine ; elle sort cependant du cadre de cet ouvrage, auquel nous mettons fin en remerciant le lecteur bienveillant, qui a bien voulu nous suivre jusqu'ici.

APPENDICE

LES SECTES

* Le nombre de sectes [1] est fixé par convention à 18 ; de 441
même qu'il y a, en théorie, 18 Purâṇas, et qu'on admet parfois 18 castes. Les faits sont, dans les trois cas, contraires à la théorie. Si l'on fait l'addition des noms dans les différentes listes, dont il n'y a pas deux qui soient d'accord, le total est supérieur au chiffre officiel. Dans une des listes, la plus ancienne de toutes, on dit expressément qu'il y a 18 sectes, et l'on affirme en même temps qu'il y en a 24.

Dans la plus ancienne liste qui nous soit connue [2], l'Église est divisée en deux fractions principales, dont l'une est orthodoxe, l'autre hétérodoxe. Rigoureusement, seule la secte fondamentale de la fraction orthodoxe a le droit d'être considérée comme absolument pure dans la doctrine. Ces deux fractions sont : les Sthaviras, les Anciens, ou Sthaviravâdins, partisans de la doctrine des Anciens et les Mahâsâṅghikas, ceux de la Grande Église. Les premiers se subdivisèrent en deux groupes : les Mahîçâsakas et les Vṛjiputrakas [3].

1. *Bhedas*, mot qui signifie « divisions », et qui est tantôt pris dans le sens de « schismes », donc de sectes hétérodoxes, tantôt dans celui de « variétés, subdivisions » de l'Église. On emploie aussi le mot *vâda*, qu'on peut traduire par « doctrine ».

2. *Dîpav.* 5, 39.

3. Ce dernier nom semble assez étrange, vu que ce sont justement les Vṛjiputrakas qui figurent dans la légende ecclésiastique comme auteurs du premier schisme, 100 ans après le Nirvâṇa. Chez Vassilief, *B.* 230, la secte des

442 Des Mahîçâsakas sortirent les Sarvâstivâdins, Kâçyapikas *, Kâçyapikas [1], Saṅkrântikas et Sûtravâdins; des Vṛjiputras : les Dharma-Uttarikas, Bhadrayânikas, Shaṇṇagarikas et Sammitîyas. En tenant compte des sectes-souches, on obtient donc douze sectes sur dix-huit qui professent à différents degrés la foi des Anciens. Les six sectes qui se rattachent à la Grande Église sont, en dehors des Mahâsâṅghikas primitifs eux-mêmes, les Gokulikas [2], dont descendent les Bahuçrutas [3] et les Prajñaptivâdîns ; les Ekavyavahârikas ; les Caitikas.

A ces dix-huit sectes il faut en ajouter six autres : les Haimavatas (ceux de l'Himâlaya), Râjagirikas (ceux de Râjagiri), Siddhârthas, Pûrva-çailas (ceux du Mont Oriental), Apara-çailas (ceux du Mont Occidental), et Apara-Râjigirikas (ceux de Râjagiri-Occidental). Les cinq premiers noms se trouvent aussi dans le Mahâvaṁsa, qui donne comme sixième les Vâdarikas. Tous ces noms, sauf celui de Siddhârtha, dérivent des endroits où les moines étaient établis.

Les chroniques singhalaises ne nous apprennent rien sur le rapport de ces six sectes supplémentaires avec les deux grandes subdivisions de l'Église. Dans un ouvrage de Vasumitra sur les 18 sectes, on attribuait aux Caitikas, Pûrva- et Apara-Çailas un seul et même père spirituel. Ce fondateur de trois sectes aurait été originairement un Tîrthika, et se serait rattaché plus tard aux Mahâsâṅghikas [4]. Quelque apo-

Vatsîputrîyas occupe la place de celle des Vṛjiputras. Comme la forme pâlie est Vajjiputta, la confusion des deux noms était facile, mais il est incertain de quel côté se trouve la faute.

1. On voit que le même nom est donné deux fois de suite, ce qui ne peut être exact. Il est difficile de savoir quel nom a été laissé de côté, de propos délibéré ou non; peut-être celui des Vibhajyavâdins. La liste donnée *Mâhav.* 22 ne donne aucune lumière.

2. Chez Vassilief, *B.* 227, Kukkulikas, mais la forme Gokulika se trouve aussi dans quelques listes septentrionales.

3. *Mahâv.* pass. cité, donne Bâhulikas.

4. Vassilief, *B.* 228.

cryphe que soit ce récit relatif à ce singulier ci-devant Tîrthika, dont on ne donne même pas le nom [5], il n'en est pas moins certain qu'il existe un lien géographique entre les trois sectes que nous venons d'énumérer. Nous avons vu, en effet, que le couvent d'Amarâvatî appartenant aux Mahâsâṅghikas, était habité particulièrement par des Caitikas [6]. * Or, les 443
couvents du Mont Oriental et Mont Occidental étaient situés près de Dhanakaṭaka ou Dhanyakaṭaka, capitale de l'Andhra méridional, ainsi que nous l'apprend Hiuen Thsang, et Amarâvatî n'en peut avoir été bien éloigné. Quand le voyageur nous apprend que les moines de Dhanakaṭaka étaient de son temps partisans du Mahâyâna, ce renseignement ne saurait nous étonner, vu le lien qui existe entre les Mahâsâṅghikas et les Mahâyânistes.

Des Pûrva-çailas seraient sortis les Râjagirikas, que tous, cependant, ne comptent pas parmi les 18 sectes [1].

Les Haimavatas sont considérés par quelques-uns comme formant une branche de la tige des Anciens, mais les Mahâsâṅghikas, comme nous le verrons plus tard, les comptaient parmi les leurs [2].

Après que ces 18 sectes (24, si l'on compte les sectes supplémentaires) se furent développées dans l'Inde, la tige ancienne eut deux nouveaux rejetons à Ceylan : les Dharmarucikas et les Sâgalikas [3]; les premiers sont identifiés avec la secte d'Abhayagiri; les derniers, avec les Jetavanistes. Quant à la secte du Mahâvihâra, on en parle partout, sauf dans les

5. Târanâtha, 283, nomme Mahâdeva comme fondateur des Caitikas et Pûrva-çailas.

6. Voir plus haut, p. 429.

1. Târanâtha, pass. cité. — La situation de Râjagiri, nommé dans *Daçakumâra-Carita*, 32, comme un lieu de séjour pour des ascètes, est incertaine. L'ancien Râjagṛha s'appelle maintenant Râjgir ; il n'est cependant pas probable qu'il s'agisse ici de cette localité, car dans ce cas on devrait trouver quelque part une forme secondaire Râjagṛhikas.

2. Vassilief, *B.* 230.

3. *Mahâv.*, passage cité.

chroniques singhalaises, comme d'une secte distincte. C'est un fait frappant, vu que ces chroniqueurs appartenaient justement au Mahâvihâra. La raison du fait qu'ils sont seuls à ne pas parler de la secte, doit bien être qu'ils voulaient se donner eux-mêmes pour les héritiers de la doctrine vraie et non falsifiée des Anciens.

La classification des sectes d'après le système des Vieux Croyants du continent [4], ne diffère pas beaucoup de celle qu'on trouve dans la chronique singhalaise la plus ancienne. Eux aussi admettaient deux divisions principales : Sthaviras et Mahâsâṅghikas. Des premiers sortirent : les Sarvâstivâdins, Vatsîputrîyas, Dharma-Uttarîyas, Bhadrayânîyas, Sammi-
444 tîyas (ou Sammatîyas), * Mahîçâsakas, Dharmaguptas, Suvarshakas ou Kâçyapîyas et Uttarîyas. Des Mahâsâṅghikas dérivent : les Ekavyavahârikas, Lokottaravâdins, Bahuçrutîyas, Prajñaptivâdins, Caitikas, Pûrva-çailas et Apara-çailas. Si l'on tient compte du fait que les Vatsîputras et les Vrjiputras (pâli : Vajjiputtas) ne sont évidemment que des variantes du même nom — quelle que soit la leçon la plus ancienne des deux — on voit que la différence se borne à l'omission des Shaṇṇagarikas, Saṅkrantikas et Sûtravâdins, que la chronique compte également parmi les Sthaviras. La différence devient encore plus minime, si l'on admet, sur l'autorité de Târanâtha, que les Uttarîyas sont identiques aux Saṅkrântikas [1]. Dans l'énumération des Mahâsâṅghikas, les deux listes sont également d'accord, en grande partie. Dans une des deux listes manquent les Lokottaravâdins, dans l'autre, les Gokulikas. L'existence de ces deux sectes est certifiée par d'autres documents, de sorte que nous devons admettre, ou bien qu'une des deux listes est incomplète, ou bien que les Gokulikas sont identiques aux Lokottaravâdins. Ce dernier arrange-

4. Târanâtha, 270.

1. Un troisième nom de cette secte est Tâmraçâṭîya, c'est ce que dit du moins Târanâtha, 273 ; mais, d'après les Sammitîyas, les Tâmraçâṭîyas sont distincts des Saṅkrântivâdins.

ment ne peut être prouvé jusqu'ici ; cependant Târanâtha dit que les Lokottaravâdins sont appelés aussi Kaukkuṭapâdas, c'est-à-dire « ceux de la Patte du Coq ». Si l'on compare à cette forme celle de Kukkuṭika ou Kukkulika pour Gokulika, on arrive à la supposition qu'il s'est produit une confusion entre Gokulika (en bon sanscrit : Gaukulika) et Kaukkuṭika (prâkrit : Kokkuḍika) [2].

Dans le système des Saṃmitîyas, on distingue quatre groupes principaux [3] de croyants : 1. Sarvâstivâdins; 2. Vatsîputrîyas; 3. Haimavatas ; 4. Mahâsâṅghikas.

Au premier groupe appartiennent sept sectes, à savoir, en dehors des Sarvâstivâdins primitifs, les Vibhajyavâdins, Bahuçrutîyas, Dharmaguptakas, Tâmraçâtîyas, Kâçyapîyas, et Saṅkrantikas; au second groupe : les Vatsîputrîyas et leurs rejetons : les Dharma-Uttarîyas, Bhadrayânikas et Sammitîyas. Le troisième groupe ne comprend * que les Haima- 445
vatas ; le quatrième : les Mahâsâṅghikas primitifs, les Ekavyavahârikas, Gokulikas, Bahuçrutîyas, Prajñaptivâdins et Çaitikas.

Dans le premier groupe, les Bahuçrutîyas sont tout à fait déplacés ; dans d'autres listes, on les compte parmi les Mahâsâṅghikas, parmi lesquels ils figurent, du reste, une seconde fois dans la liste des Sammitîyas eux-mêmes. Au lieu des Bahuçrutîyas on s'attendrait à voir mentionner les Mahîçâsakas, secte trop considérable pour qu'elle puisse manquer. La différence entre le système des Sammitîyas et celui des Sthaviras consiste surtout en ceci, que les derniers placent l'une à côté de l'autre les deux grandes branches des Vieux-Croyants, au lieu de les faire sortir du même tronc, et qu'ils ne représentent pas les Mahîçâsakas comme les ancêtres immédiats des Sarvâstivâdins. Du reste, les noms dans les deux groupes (analogues aux deux groupes que les Sthaviras

2. Comp. la note de Vassilief sur Târanâtha, 227.
3. Târanâtha, 271.

admettent pour leur première grande subdivision) reviennent à peu près au même. S'il est vrai que les Saṅkrântikas sont identiques aux Tâmraçâtîyas, il doit y avoir une erreur dans la liste des Sammitîyas; peut-être faut-il lire Sautrântikas (Sûtravâdins) pour Saṅkrântika. Nous avons déjà émis une hypothèse sur la raison pourquoi les Vibhajyavâdins manquent dans la liste de la chronique de Ceylan. Quant aux subdivisions des Mahâsâṅghikas, les Sammitîyas sont entièrement d'accord avec les Sthaviras de Ceylan.

Jusqu'ici nous n'avons appris à connaître que des témoignages de gens à peu près orthodoxes ; nous verrons maintenant quelle est la théorie des Mahâsâṅghikas [1]. Ceux-ci admettent trois grandes divisions : Sthaviras, Mahâsâṅghikas et Vibhajyavâdins [2]. Les Sthaviras sont divisés d'abord en Sarvâstivâdins et Vatsîputrîyas; division qui serait absolument d'accord avec celle du Dîpavaṁsa, si la chronique n'avait inséré entre les Sthaviras et les Sarvâstivâdins la secte intermédiaire des Mahîçâsakas. Cette insertion a été faite probablement pour des raisons dogmatiques, car elle
446 contredit non seulement le système * des Mahâsâṅghikas, mais encore celui des Sthaviras du continent et celui des Sammitîyas. Le témoignage des Mahâsâṅghikas a, dans cette question, une valeur d'autant plus grande, qu'ils n'avaient aucun intérêt à rajeunir ou à vieillir les Mahîçâsakas.

Donc, d'après le système des partisans de la Grande Église, on a vu sortir des Sthaviras primitifs les Sarvâstivâdins et les Vatsîputrîyas (autrement dits Vajjiputtas). Les Vatsîputrîyas se divisèrent en Sammatîyas, Dharma-Uttarîyas, Bhadrayânikas et Shaṇṇagarikas. Pour ce qui concerne les Vâtsîputrîyas (Vajjiputtas) et leurs descendants, les partisans de la Grande Église sont donc entièrement d'accord avec les Sthaviras de Ceylan.

1. Pass. cité.

2. On ne dit pas expressément que cet ordre est chronologique; il est cependant fort possible que ce fût l'intention du rédacteur.

Dans le second groupe principal, on classe les Mahâsâṅghikas primitifs, les Pûrva-çailas, Apara-çailas, Râjagirikas, Haimavatas, Caitikas, Saṅkrântikas et Gokulikas. On n'explique pas comment on a pu classer ici les Saṅkrântikas ; il est probable que c'est une faute, et qu'il faut lire Lokottaravâdins [1], si toutefois ces derniers ne sont pas identiques aux Gokulikas. Le fait que les Haimavatas figurent ici comme subdivision des Mahâsâṅghikas, devient moins surprenant, quand on se rappelle que les rédacteurs des listes précédentes ne savaient évidemment sous quelle rubrique il fallait classer ce nom.

Le troisième groupe comprend les Vibhajyavâdins et leurs descendants spirituels, les Mahîçâsakas, Kâçyapîyas, Dharmaguptakas et Tâmraçâṭîyas. Dans les listes émanant des Sthaviras et des Sammitîyas, ces sectes, ainsi que le groupe principal, les Vibhajyavâdins, sont comptées parmi les sectes des Vieux-Croyants, ou insérées parmi ces dernières. Quel est le classement qui mérite la préférence, c'est ce que personne ne saurait dire, tant que les dogmes particuliers à chaque secte seront aussi mal connus qu'ils le sont maintenant [2].

Dans l'ouvrage sur les subdivisions de l'Église, attribué à Vasumitra *, on expose un système [1] qui s'écarte quelque 447
peu de ceux que nous venons de traiter. Nous en donnerons ici une exquisse. Originairement, il n'y avait que des Sthaviras. De ces Anciens se séparèrent, en l'an 100 après le Nirvâṇa, sous Açoka, les Mahâsâṅghikas. Les Anciens restèrent ce qu'ils étaient, jusqu'à ce qu'ils se séparèrent, au IIIe siècle, en deux groupes, les Sarvâstivâdins, appelés aussi

1. Une note de Schiefner, pass. cité, montre d'ailleurs que le nom de Saṅkrantivâḍin ne repose que sur une conjecture.

2. Un aperçu de ces dogmes, d'après Vasumitra III, se trouve chez Vassilief, *B.* 234-258 ; comp. Rockhill, *the Life of the Buddha and the early History of his order*, 181-196.

1. Vassilief, *B.* 223 ss.

Hetuvâdins (rationalistes) ou Vibhajyavâdins d'un côté, et les Haimavatas, de l'autre. Dans le même siècle, on vit sortir des Sarvâstivâdins les Vatsîputrîyas et les Mahîçâsakas, et des Vatsîputrîyas se développèrent par la suite les Dharma-Uttarîyas, Bhadrayânikas, Sammitîyas [2], et Shaṇṇagarikas. Des Mahîçâsakas sortirent les Dharmaguptakas. Quelque temps après avoir produit les Vatsîputrîyas et les Mahîçâsakas, les Sarvâstivâdins produisirent un nouveau rejeton, la secte des Kâçyapîyas, autrement dits Suvarshakas. Des mêmes Sarvâstivâdins se développèrent au IVe siècle les Saṅkrântikas, qu'on identifie avec les Sautrântikas et qui avaient pour père spirituel Dharma-Uttara [3]. De cette manière, on obtient onze sectes sorties des Anciens ; le total des sectes des Vieux-Croyants, en y comptant les Anciens primordiaux, est douze.

Chez les Mahâsâṅghikas il y eut, par la suite, également des sectes, tout comme chez les Vieux-Croyants. Au second siècle se formèrent les Ekavyavahârikas, Lokottaravâdins et Kukkulikas ou Kukkuṭikas. Les choses n'en restèrent pas là ; dans le même siècle, surgirent les Bahuçrutîyas, Prajñaptivâdins, et, vers 200 après le Nirvâṇa, les Caitikas ou Caityaçailas, les Apara-çailas et les Pûrva-çailas [4]. Cette énumération
448 donne, en dehors de la secte originaire, huit subdivisions *, donc, avec la tige primitive, neuf sectes [1]; c'est-à-dire, trois

2. Nommés aussi, d'après Bhavya, Âvantakas (ceux du pays d'Avanti) et Kaurukullas. D'après Târanâtha, 272, les Âvantakas et Kaurukullas sont deux subdivisions différentes des Sammitîyas.

3. Ici les deux sectes des Saṅkrântikas et Sûtravâdins ont été réduites à une seule. Elles étaient, sans aucun doute, très étroitement apparentées.

4. Le texte, chez Vassilief, *B.* 229, porte Uttara-çaila, Mont Septentrional, ce qui est inexact; nous savons par Hiuen-Thsang qu'il y avait des couvents sur le Mont Occidental et sur le Mont Oriental, près de Dhanakaṭaka.

1. Il n'en est pas ainsi dans une traduction chinoise, où il est dit : « Les Mahâsâṅghikas se divisèrent en quatre sectes, et en outre en cinq, ce qui fait sept sectes. » C'est là de l'arithmétique transcendante ; chez les incrédules, $4 + 5 = 9$.

de trop pour le système des 18 sectes. En admettant l'identification, toujours quelque peu incertaine, des Lokottaravâdins avec les Kukkulikas, et en laissant de côté les Pûrva- et Apara-çailas, qui se distinguaient certainement très peu des Caitikas, on obtint le nombre de six, ce qui, avec les douze sectes des Vieux-Croyants, donne le nombre total de dix-huit.

Afin d'être complet, nous donnerons encore une liste, bien qu'elle soit évidemment de date postérieure et artificielle à excès. On trouve dans cette liste, reconnue au Tibet [2] comme exprimant la théorie des Sarvâstivâdins, non seulement les noms des 18 sectes, partagées en quatre groupes, mais encore l'indication des quatre disciples du Seigneur qui furent les ancêtres spirituels de ces groupes. Le premier groupe, composé de sept subdivisions, comprend les Ârya-Sarvâstivâdins et a pour ancêtre spirituel Râhula. Le second groupe, celui des Ârya-Sammitìyas, comprend trois sectes, ayant pour ancêtre spirituel Upâli. Le troisième groupe, composé de cinq subdivisions, est celui des Mahâsâṅghikas, dont Kâçyapa est le patriarche ; le même, naturellement, qui fut aussi président du premier Concile, quelque absurde que cela puisse paraître. Le dernier groupe, dont Kâtyâyana est le fondateur, comprend les trois sectes purement singhalaises du Mahâvihâra, d'Abhayagiri et de Jetavana. Le fait que ces trois dernières sectes, parmi lesquelles les Jetavanistes ne sont pas mentionnés avant l'an 300 de notre ère, figurent dans la liste, prouve que celle-ci est d'une origine relativement récente. Afin de rendre l'aperçu plus facile, nous donnons ici un tableau du système de ces Sarvâstivâdins :

2. Burnouf, *Lotus*, 357 ; *Introd.* 445. Vassilief, *B.* 267. Comp. Târanâtha, 272, où Vinitadeva est nommé comme rédacteur. Cet auteur, très versé dans la magie, vivait après Dharmakîrti, *o. c.*, 198.

449 * 1. Mûla-Sarvâstivâdins.
2. Kâçyapîyas.
3. Mahîçâsakas.
4. Dharmaguptas.
5. Bahuçrutîyas.
6. Tâmraçaṭîyas.
7. Vibhajyavâdins.
} Sarvâstivâdins, ancêtre spirituel : Râhula.

8. Kaurukullakas.
9. Âvantakas.
10. Vatsîputrîyas.
} Sammitîyas; ancêtre spirituel : Upâli.

11. Pûrva-Çailas.
12. Apara-Çailas.
13. Haimavatas.
14. Lokottaravâdins.
15. Prajñaptivâdins.
} Mahâsâṅghikas; ancêtre spirituel : Kâçyapa.

16. Mahâvihâra-vasins.
17. Abhayagiri-vâsins.
18. Jetavanîyas.
} Sthaviras; ancêtre spirituel : Kâtyâyana.

Il y a, dans cette liste, bien des traits originaux. Ce qui est très ingénieux et surprenant, c'est que l'ancêtre spirituel des Kâçyapîyas n'est pas, comme on s'y attendrait, Kâçyapa [1], mais Râhula, tandis que Kâçyapa figure comme patriarche des Mahâsâṅghikas. Cela ne serait pas étonnant si c'étaient les partisans de la Grande Eglise eux-mêmes qui faisaient remonter si haut leur généalogie; mais ce qui est singulier, c'est que ce soient les Sarvâstivâdins qui le font. Très naïve est la théorie d'après laquelle Kâtyâyana, un disciple du Buddha et un des grands hommes du premier Concile, serait l'ancêtre des trois sectes de Ceylan. Les auteurs de la liste avaient évidemment oublié la parenté entre les Sarvâstivâdins et les Sthaviras; ils paraissent avoir ignoré l'existence de Sthaviras sur le continent. Comme du

1. D'autres autorités bouddhiques dérivent, en effet, les Kâçyapîyas de Kâçyapa; Târanâtha, 273.

temps d'Hiuen Thsang, les Sthaviras se trouvaient encore
en divers pays continentaux *, il en résulte que la liste que 450
nous venons de donner ne peut avoir été composée que longtemps après le septième siècle.

Des dix-huit sectes, il n'en serait resté que sept du temps des Pâlas [1]. Le fait, considéré en lui-même, n'est nullement impossible ; mais l'autorité d'un écrivain qui ne montre nulle part la moindre notion d'une différence entre le nombre conventionnel et le nombre réel des sectes, est trop faible pour qu'on puisse y rattacher la moindre valeur. Ce que dit le même auteur, à savoir que, depuis l'apparition du Mahâyâna, aucun religieux de ce parti ne s'est attaché à l'une des sectes anciennes, ne s'accorde pas bien avec le témoignage de Hiuen Thsang, d'après lequel les Sthaviras dans le Samataṭa, le Kaliṅga et ailleurs étaient partisans du Mahâyâna [2]. On ne s'explique pas comment cette secte, la plus antique de toutes, ait pu adopter le Mahâyâna ; et il est plus prudent de ne pas se fier absolument, toutes les fois que le Mahâyâna est en jeu, au témoignage de ce Mahâyâniste exalté. Il ne s'ensuit pas que la théorie de Tâṛanâtha soit absolument exacte, bien qu'on doive reconnaître que l'indifférence à l'égard des anciennes distinctions de sectes était conforme à l'esprit du Mahâyâna. En outre, le Tibétain ne s'exprime pas clairement, car il dit que « quel que fût le système auquel appartenaient le Mahâ- et le Hînayâna, on ne pouvait mêler la discipline et la pratique, par suite de quoi il faut effectuer le classement des quatre écoles principales d'après la distinction des règles de discipline ». Ces phrases confuses semblent vouloir dire que les sectes renoncèrent à leurs dogmes particuliers après s'être jointes, soit aux Çrâvakas, soit aux Mahâyânistes, et qu'elles ne continuaient à se distinguer que par certaines règles

1. Târanâtha, 274.
2. *Mém.* II, 82, 92, 154, 165.

de discipline et par certaines observances extérieures.

Plus d'une fois, il est question de livres sacrés, particuliers à telle ou telle secte. Il faut entendre par cela d'abord les
451 rédactions plus ou moins divergentes * du même document sacré, et, en second lieu, des livres qui n'étaient reconnus que par telle ou telle secte. Hiuen Thsang collectionna dans l'Inde, en dehors des Sûtras du Mahâyâna, dont il n'est pas question ici, des livres du Tripiṭaka de quelques sectes particulières. Il rapporta en Chine 15 ouvrages du canon de Sthaviras [1]; autant des Sammitîyas; 22 des Mahîçâsakas; 17 des Kâçyapîyas; 42 des Dharmaguptas; 67 des Sarvâstivâdas. De ces chiffres, bien entendu, nous ne pouvons pas tirer des conclusions sur le nombre d'ouvrages que contenait le Tripiṭaka de chaque secte; ils indiquent seulement combien d'ouvrages le voyageur a pu se procurer. Nous avons déjà vu qu'un pèlerin antérieur, Fa Hian, a, lui aussi, réuni quelques textes du canon des Mahâsâṅghikas, Sarvastivâdas et Mahîçâsakas.

La tendance à distinguer par des signes extérieurs des différences de caste, de religion, de secte, etc., tendance plus marquée chez les Indiens que chez aucune autre race, se trouve aussi chez les Bouddhistes, contrairement à la nature essentielle de toute confraternité; elle n'est probablement qu'un abus relativement récent. Quelques-uns de ces signes distinctifs ont, sans aucun doute, réellement existé; d'autres sont le produit d'un esprit de système poussé jusqu'à la manie. Une fois les 18 sectes distribuées théoriquement en quatre groupes, — et cela a dû se faire à une époque relativement tardive, car ni Vasumitra ni Hiuen Thsang n'ont connaissance de ce système, — on jugea nécessaire que chacun des groupes eût sa langue particu-

1. *Vie*, 295. Stan. Julian donne « Sarvâstivâdas » comme traduction de « Chang-tso-pou ». Un peu plus loin, il traduit par le même mot le terme « Choue-i-tsie-ycou-pou ». Il doit y avoir là une erreur; dans l'index, « Chang-tso » est traduit par « Sthavira »; Chang-tso-pou » par « Sthavira-nikâya ».

lière, de même que dans les pièces de théâtre indiennes les personnages parlent sanscrit ou tel ou tel dialecte, d'après le rang qu'ils occupent dans la société. Dans la théorie des Sarvâstivâdins, telle que la donne Vinîtadeva [2], ceux-ci s'attribuent naturellement le beau rôle, et parlent sanscrit, ou plutôt, ils ont leurs livres sacrés rédigés en sanscrit, preuve évidente que les auteurs de la liste n'avaient plus le moindre souvenir des rédactions plus anciennes de l'Écriture *. La même ignorance grossière se retrouve dans 452
la théorie d'après laquelle les Mahâsâṅghikas se seraient servis (primitivement) du prâkrit. Il y a un grand nombre de langues *prâkrit*, de sorte qu'il est aussi vague de dire que les Mahâsâṅghikas se servent du prâkrit, qu'il le serait, par exemple, de proclamer que la littérature islandaise est rédigée en un idiome germanique. Ce qui est encore plus absurde, c'est la théorie d'après laquelle les Sammitîyas auraient rédigé leurs livres en apabhraṁça, la langue des animaux, tandis que l'apabhraṁça n'est qu'un dialecte quelconque, qui passe pour étant de basse origine, et qui, par conséquent, n'est pas mis sur le même rang qu'un prâkrit, c'est-à-dire une langue régionale, cultivée et descendant du vieil-indien. Le système arrive au comble de l'absurdité, quand il soutient que les Sthaviras, c'est-à-dire les trois sectes monastiques de Ceylan, se servent du dialecte paiçâcî, encore inférieur à l'apabhraṁça. Il est évident que ses études sur la magie n'ont pas préservé le professeur Vinîtadeva d'une ignorance sans bornes.

De pareilles niaiseries n'ont d'autre mérite, que de nous faire connaître l'ignorance des écrivains bouddhistes plus récents. Il serait néanmoins prématuré de conclure que tous les renseignements sur les signes distinctifs des sectes sont également dénués de valeur. Nous examinerons donc quels autres traits particuliers sont attribués aux quatre groupes principaux.

2. Voir le tableau donné plus haut; Vassilief, *B.* 267.

L'habit monastique des Sarvâstivâdins avait ceci de particulier, qu'il se composait de neuf à vingt-cinq morceaux d'étoffe ; celui des Mahâsâṅghikas avait de sept à vingt-trois morceaux ; celui des Sammitîyas, de cinq à vingt et un ; celui des Sthaviras se composait d'autant de morceaux que celui des Sammitîyas. Ce dernier détail est inexact : les moines de Ceylan portent un habit composé de trente morceaux [1]. Les autres renseignements deviennent donc suspects [2].

En outre, on indique comme signes distinctifs : le nénuphar, le lotus, la pierre précieuse et des feuilles d'arbres pour les Sarvâstivâdins, la coquille de moule pour les Mahâsâṅghikas, la feuille de bétel pour les Sammitîyas, la roue
453 pour les Sthaviras. * Dans cette liste manquent tant de symboles connus, entre autres le Svastika, que nous ne lui pouvons accorder la moindre confiance.

Les sectes se seraient même distinguées par la forme des noms de leurs adhérents. Ainsi les Sarvâstivâdins auraient choisi des noms se terminant en mati, çrî, prabha, kîrti et bhadra. Les noms des Mahâsâṅghikas se terminaient en mitra, jñâna, gupta et garbha ; ceux des Sthaviras en deva, âkara, varman, sena, jîva et bala.

Tout ce qui est dit ici des noms propres est contraire aux faits que nous connaissons. Par exemple : aucun des trois Vasumitras connus par l'histoire ecclésiastique n'appartenait à la Grande Église. Çîlabhadra, le recteur de Nâlandâ, était Mahâyâniste ; Devaçarman, l'auteur d'un traité sur l'Abhidharma, était un Sammitîya [1] ; le mot çarman, qu'on trouve fréquemment dans des noms de religieux bouddhiques, manque dans la liste. Le savant Dharmapâla, un nom illustre dans l'histoire ecclésiastique, était Mahâyâniste. Quant

1. S. Hardy, *E. M.*, 116.

2. On ne parle pas de la différence de couleur, beaucoup plus frappante cependant.

1. *Voy. des Pèl. B.* I, 123 ; II, 291.

aux Sthaviras de Ceylan, on trouve parmi eux une grande variété de noms ; les noms se terminant en deva, âkara, etc., sont une infime minorité. Le fait que la terminaison deva n'a rien de caractéristique, est prouvé par le nom de Vinîtadeva lui-même, à qui l'on attribue la liste que nous avons résumée dans le tableau donné plus haut. C'est plus qu'assez pour montrer que la théorie est entièrement chimérique et ne mérite aucune confiance. On semble l'avoir formée en prenant quelques noms de personnages célèbres dont la secte était connue, et en tirant de ces noms pris par hasard une règle générale. C'est ainsi que l'ancêtre théorique des Sarvâstivâdins porte le nom de Râhula ou Râhula-Bhadra ; on fit donc de la terminaison bhadra un signe distinctif de la secte, bien que le Grand Brahmane Râhula-Bhadra, qu'il soit ou non une fiction, est représenté comme Mahâyâniste *. Un autre personnage connu, Guṇaprabha, était par 454
hasard, lui aussi, un Sarvâstivâdin [1] ; c'est ainsi qu'on a pu placer prabha parmi les désinences caractéristiques.

En ce qui concerne le nombre des adhérents de chaque secte, nous possédons quelques renseignements qui ne sont pas à dédaigner, mais datent d'une époque où les Çrâvakas étaient déjà en minorité, comparés aux Mahâyânistes. Des chiffres donnés dans la Vie et dans les Mémoires de Hiuen Thsang, on peut conclure que dans l'Hindoustan proprement dit, dans tout l'Ouest et dans une partie de l'Est de l'Inde, les Sammitîyas étaient de beaucoup les plus nombreux. Dans le Mâlava, ils étaient au nombre de 20,000 ; dans la royaume de Valabhî, de 6,000 ; dans le Sindh, de 10,000 ; dans le pays de Bénarès, de 3,000 ; dans le Vaiçâkha, également de 3,000 ; dans le Hiraṇyaparvata, de 4,000. Bref, il y avait environ 60,000 Sammitîyas, tandis que la secte qui les suivait de plus près, celle des Sthaviras, qu'on rencontrait surtout dans le Samataṭa, le Kaliṅga, le pays de Dra-

1. *Voy. des Pèl. B.* II, 220.

viḍa, à Bharoch et à Surate, n'atteignait pas au nombre de 16,000. Quant aux Sarvâstivâdins, on n'en indique que 2,000 dans le Hiraṇyaparvata et une centaine dans le Guzerate, quoiqu'ils fussent plus nombreux hors de l'Inde ; c'est ainsi qu'il y en avait environ 10,000 dans le Kashgar, 5,000 dans le Kuche, 2,000 dans l'Oki-ni. Le total des Mahîçâsakas, Kâçyapîyas, Dharmaguptas et Mahâsâṅghikas, tous dans l'Udyâna, était insignifiant. On trouvait quelques dizaines de Mahâsâṅghikas dans une partie du Tokharistân. Hiuen Thsang ne mentionne pas des Lokottaravâdins comme ayant habité l'Inde ; on en trouvait quelques milliers à Bamian.

En différents passages, on indique en général auquel des deux grands partis appartenaient les religieux, sans renseignement précis sur la secte spéciale. Même quand on oppose tous les Hînayânistes dont la secte n'est pas déterminée aux Sammitîyas, ces derniers sont encore en majorité.

Les renseignements du pèlerin chinois sont naturellement incomplets, même pour le septième siècle. On n'en peut rien conclure relativement à l'état de choses plus ancien. Nous avons déjà résumé ce que dit Fa Hian relativement à l'état
455 des sectes. * Les inscriptions, dessins et sculptures des temples creusés dans le roc et des autres sanctuaires contiennent quelques données utilisables, dont la valeur ne pourra être pleinement appréciée que le jour où l'on aura relevé systématiquement les signes particuliers, propres à chaque secte. Les sanctuaires de Kârli, Nâsik et Amarâvatî appartenaient, comme nous l'avons déjà vu, à des subdivisions du groupe des Mahâsâṅghikas. On ne sait pas à quelle secte ou à quelles sectes ont appartenu primitivement les couvents et les temples d'Ajaṇṭa ; à une époque postérieure, les Mahâyânistes y furent prédominants, ce qui est prouvé par les représentations, qu'on y a trouvées, du Bodhisatva Padmapâṇi ou Avalokiteçvara et de Mañjughosha [1]. Nous

1. Voir Burgess, *Archaeol Surv. of W. India*, nº 9, p. 42, 62, 64.

n'osons rien affirmer au sujet du Stûpa de Bharhut. La formule *sucidânam*, « don pur », « don émanant d'un cœur pur », qu'on trouve fréquemment dans les inscriptions découvertes en cet endroit, se retrouve à Amarâvatî [2], mais tant qu'il ne sera pas prouvé d'ailleurs que cette formule était propre à certaines sectes, on ne peut en tirer des conclusions. Les sanctuaires de Sâṅkâçya étaient placés sous la garde des Sammitîyas, la seule secte mentionnée dans la région. A Çrâvastî aussi, il n'y avait, au septième siècle, que des Sammitîyas, d'ailleurs en très petit nombre. Comme la vraie religion y avait déjà presque disparu du temps de Fa Hian, il serait possible qu'il y eût eu autrefois à Çrâvastî des couvents relevant de plusieurs sectes. On ne sait nullement à quelle secte ont appartenu les moines de Sanchi ; dans l'inscription du temps des Guptas, citée plus haut, les frères qui y demeurent sont appelés Ârya-Saṅgha, Congrégation des Vénérables ou Vénérable Congrégation, tout court. Or, nous savons par l'histoire ecclésiastique que Mahendra, l'apôtre de Ceylan, entreprit son voyage aérien en partant du sanctuaire que sa mère avait fondé près de Bhilsa, et s'il était sûr que les premiers apôtres de la Foi dans l'île étaient issus du couvent de Bhilsa ou de Sanchi, on aurait le droit de supposer * que les 456
moines de la maison-mère étaient des Sthaviras. Dans l'état actuel de la question, il est cependant prudent de ne pas risquer des suppositions et d'attendre le résultat des recherches ultérieures.

Les deux grandes divisions de l'Église, les Sthaviravâdins et les Mahâsâṅghikas, semblent avoir rivalisé d'activité et de zèle pour la propagation de la Foi. Elles ont toutes les deux rendu des services à l'art religieux, les Mahâsâṅghikas aussi bien que leurs rivaux, car leurs sanctuaires de Kârli, Nâsik et Amarâvatî ne sont pas inférieurs aux œuvres des orthodoxes, s'ils ne les surpassent pas. Ce n'est que justice de

2. Par ex. Burgess, *Archaeol. Surv. of S. India*, nº 3, p. 39, 41.

rendre à toutes les sectes, orthodoxes ou non, l'honneur qui leur est dû ; et si, dans les pages qui précèdent, nous n'y avons pas réussi, ce n'est pas faute de bonne volonté, mais faute des documents nécessaires.

FIN DU TOME II

INDEX

DES NOMS PROPRES ET DES TERMES TECHNIQUES [1]

[*Les chiffres renvoient à la pagination de l'original, indiquée en marge de la traduction.*]

A

Âbhâsvaras (les), 293.
Abhaya (prince du Magadha), 123, ss. — (roi de Ceylan), II, 136. — (Âmaṇḍa-Gâmani), II, 343. — (voir Dushṭa-Gâmani). — (Meghavarṇa), II, 374. 376. — (Vatta-Gâmani), II, 336, ss.
Abhayagiri, II, 54. 219. 337. ss., 375, 378, ss.
Abhayagiriens (secte de Ceylan), II, 379, s. 443.
Abhaya-Râja, II, 425.
Abhibhû, 265.
Abhidharma, 283, 332, ss. II, 243. 269. 282, s. — les sept traités, 284, 364.
Abhidharma-Kosha, II, 414.
Abhidharma-Piṭaka, 74. 283. II, 149. 243. 335. 341. — n'est pas reconnu par les Sautrântikas, 363. 395 — vénéré religieusement, 404.
Abhidharma-Vibhâshâ, II, 361. 364.
abhijñâ, 297.
âcârya ou *karmâcârya*, II, 57.
Aciravati ; voir Ajiravatî.
Açoka (Dharma-Açoka), 215. 249, ss. 264. 270. 445. II, 43, s. 152. 227, s. 264, s. 280, ss. — histoire de son règne, 296, ss.
Açoka (Jardin d', couvent), II, 280, ss. 305. 336.
açubha, 369.
Açvaghosha, II, 371, s. 401.
Açvajit (un des Cinq), 57. 84. 92. 176.
Âçvayuja ou Açvina (le mois), 96. II, 41. 210. etc.
Acvins (les), 103, 254.
Acyuta (le marchand), 110. — (l'ascète), 310. 317.
Acyutas (les), 294.
Adam (Pic d'), 270. II, 182.
Adbhuta-dharma (Abbhuta-dhamma), II, 343. 370.
Aḍḍhayoga, II, 42. 50. 147.
adhikaraṇaçamatha, II, 71 ; comp. 110.
adhyâtmika, 352.
Adhogaṅga, II, 251.
Âdibuddha, 274, s. 286. II, 139, s. 424.
Âgamas (les quatre), II, 370.
Aggâlava, 165.
Agnibrahman, II, 305.

1. Les titres des ouvrages consultés et les noms des auteurs cités ne sont pas compris dans l'Index. On ne renvoie aux notes qu'exceptionnellement.

Agnikas (les), II, 14. 26.
Agnishvâttas (les), 291.
Agrabodhi, II, 384.
ahiṁsâ, 15.
Aiçvarikas (les), 274; leur système, II, 423.
Ajanta, II, 44. 177, s. 356. 455.
Ajâtaçatru, 128. 135. 178, ss. 230, II, 157, s. 182. 228, ss.
Ajirawatî, 115.
Ajita (un moine), II, 257.
Ajita Keçakambala (Kesakambalî), 143.
Âjîvaka ou Âjivika, 14. 82. 113. 229. II, 6. 37. 44. 310.
Akâçânantya, 294.
Akanishṭhas (les), 293. — leur ciel, II, 140.
Âkiñcanya, 294.
Akshobhya (Dhyâni-Buddha), 323. II, 172, s.
Âlakamandâ, 224.
Âlâra; voir Arâla.
Alavaka, 165, ss.
Âlavî; voir Âṭavî.
âlaya, II, 392.
Allakappa, 231.
Âmaṇḍa-Gâmani; voir Abhaya.
Amarâ, 446, s. 450.
Amara-Malla, II, 425.
Amarâvatî, II, 155. 356. 429. 442. 455.
Ambapâlî ou Ambapâlikâ; voir Âmrapâlî.
Aṁçuvarman, II, 433, s.
Amitâbha (Dhyâni-Buddha), ou Amitâyu, 323. II, 172, ss.
Amittatapâ, 309, s. 317.
Amoghabhûti, II, 429.
Amoghasiddha (Dhyâni-Buddha), 117. 323. II, 172, s.
Amrapâlî ou Âmrapâlikâ, 123, s. 135. 209, ss.
Âmrayashṭikâ, 203. II, 235.
Amṛtâ, 243. 245.
Amṛtodana, 37. 73. 117, s. 243, 245.
Anâgâmin, 103. 106. 149. 297. 320. — caractérisé, 384.
Ânanda, 25. 73. 117, ss. 133, ss. 140, ss. 157. 163. 172. 201, ss. 265. 327. II, 118, s. — son rôle lors du premier Concile, 233, ss. — sa place dans la série des docteurs, 269.
Anaṅgalekhâ, II, 433.
Anantanaya (partie de l'Abhidharma-P.), 74.
Anantanemi, 25.
Anâthapiṇḍada; voir le suivant.
Anâthapiṇḍika, 106, ss. 145. 175, s. 215. II, 41, etc.
Anavamâ (fleuve), 50.
Anavamadarçin (un Buddha), 320.
Anavatapta (lac), 21. 79. 147. 152. II, 298. — (un Nâga), II, 188.
Andhakavinda, 115.
Andhra (pays d'), II, 433. Comp. Dhanakaṭaka.
aṅga (partie de l'Écriture-Sainte), II, 343. 365, ss.
Aṅga (pays d'), 97. 175.
Aṅgulimâla, 172, s.
Aṅgulimâli-Sûtra, II, 409.
Animisha (sanctuaire), 74.
Aniruddha; voir Anuruddha.
Anulâ, II, 327, s. 330.
Anûpa (le prince), II, 301.
Anupama, 323.
Anupamâ, 53, note.
Anupiyâ ou Anupya, 53. 117. 119, s. 178.
Anurâdhapura, II, 54. 153. 182. 327. 331, ss. — Concile à A., 386.
Anuruddha (Aniruddha), 52. 117, ss. 159. 162. 176. 227, ss. 317. II, 239, s. etc.
Anuruddha (roi du Magadha), II, 228, s.
Apadâna ou Avadâna, II, 342. 368, etc.
Apara-Çailas (secte des), II, 394. Voir aussi l'Appendice, et comp. Avaraçilâ.
Apara-Râjagirikas (secte des), II, 442.
Aparinirmita-Vaçavartins (les), 291.
appamaññâ, 369.
Apramâṇâbhas (les), 293.
Apramâṇaçubhas (les), 293.
Ârâla Kâlâma (Kâlâpa), 55, s. 80. 219. 241, s.
Aranemi, 117.
Arati (fille du Diable), 76. 78.
Aravâla, II, 273, vg.

Arbre (symbole de l'), II, 194 ss.
Arbuda (enfer), 298.
Ârdrâ (constellation), 241, s.
Argalapura, II, 252.
Arhat, *passim*; son rang dans le système du monde, 294; facultés distinctives, 296, ss. — est un saint du degré suprême, 320, 384; — deux sortes d'Arhats, 388.
Arishṭa, II, 329, 331, 334.
Arthadarçin (un Buddha), 320.
Arûpâvacara, 291. 351.
ârya, 23, 296, etc, — titre de saints de différents degrés, 385, ss.
Ârya-Deva; voir Deva.
Asandhimitrâ, II, 316.
Asaṅga, II, 413, ss.
Asañjña-satvas (les), 293.
Asaṅkhya (un), 330.
Asela, II, 268, note, 276, 334.
Ashâḍha (constellation); Uttara-A. 49.
Ashâḍha (le mois), 20. 22. 81. 84. II, 40. 209. 295. etc.
ashṭaçila, 425.
Asita, voir Devala.
Assaji = Açvajit.
Asuras; leur rang dans le système du monde, 205.
Atapas (les), 293.
Âṭavî, 164, s.
âtikrântabhâvanîya, 386.
âtman, 4, ss. 337. 352.
Aṭṭha-kathâ, II, 336. 339. 382.
Avalokiteçvara (Bodhisatva), 324, ss. 381. 400. 416. II, 171, s. 404. 455. etc. Comp. Padmapâṇi.
Avantakas (secte des), II, 449.
Avanti, II, 251.
Avara-çilâ, II, 155.
Avataṁsaka (titre), II, 409.
avatâra, 19. 71. 91. 101, 234. 275, etc.
âveṇika-dharmas (les dix-huit), 272.
Avîci (un enfer), 298. 303.
Avṛhas (les), 293.

B

Babhra, II, 260.
Bâgh, II, 178.
Bahuçruta's ou Bahuçrutîya's (secte); voir l'Appendice.
Bahaputrâ (sanctuaire), 212.
Bailva (village), 211, s.
Balâditya ou Bâlâditya, II, 431.
Bâlakaloṇakâra, 159.
Bambous (Bois des), Veṇuvana, 120. 122. 136. 143. 168, ss. 180. 197. 214, etc.
Bamian (ville), II, 166. 200. 221. etc.
Bâṇa, II, 432.
Banian (un Arhat), II, 304.
Banians (Grotte des), II, 239.
Banians (Jardin des) (à Kapilavastu), 162.
Barâbar, II, 43. 192.
Belvédère (salle du), Kûṭâgâra-çâlâ, 135, ss. 214. II, 246, s.
Bénarès, 85. 97. 130, etc. — est une des six grandes villes, 224.
Berar, II, 400.
Bhadanta (titre), II, 402; comp. 415.
Bhaddiya, voir Bhadrika.
Bhadra (un laïque), 208. — (un roi), 243. — (un moine), II, 291, vg.
Bhadrâçvas (les), 290.
Bhadrakalpa, 19. 246. 253. 331.
Bhâdrapada (le mois), II, 295.
Bhadra-sâla, II, 325.
Bhadrasena, II, 230.
Bhadravargîyas (les), 86.
Bhadravatikâ, 131, s.
Bhadrayânikas ou Bhadrâyanîyas (secte des); voir l'Appendice.
Bhadrika (un Çâkya), 52. 118, vg. — (un des Cinq), 57. 84.
Bhagavat (titre), 235.
Bhâgîrathî, 149.
Bhallika, 75. 79. s. II, 127. 215.
Bhâṇḍagrâma, 214.
Bhaṇḍuka, II, 325.
Bharadvâja (un des Sept Sages), 245.
Bhâradvâja; voir Piṇḍola-Bh. — (un brahmane), 161. — (un fils de Karṇika), 243. s.
Bhâratavarsha, 290.
Bhargas (pays des), 156.
Bharhut, 107. 247. 256. 321, s. II, 127. 148. 157, s. 179, ss. 190, 357.
Bhaṭa, 216.

bhautika, 352.
bhâvanâ, 369.
Bhâvaviveka ou Bhavya, II, 414. 416.
Bhesakalavana, 156.
bhikshu, II, 5. 13. 68, 124. — *âraṇyaka-bh.*, II, 18.
Bhilsa, II, 357, 455. Comp. Sanchi.
Bhoga-grâma et -nagara, 214. 216.
Bhoja, 28.
Bhṛgu, 118. 158.
Bihâr, II, 43.
Bijou du sommet de la tête (sanctuaire du), 51. II, 137.
Bimbâ, 25.
Bimbisâra, 25. 53, ss. 83. 88, ss. 123. 128, ss. 145. 169. 182. 191, s. II, 7. 21, ss. 158. 230.
Bindusâra, II, 228. 297. 300.
bodhapakshika; voir *bodhipakshika*.
Bodhi (arbre), 25, s. 75. II, 48. 182. 316. etc. — transplanté à Ceylan, 331. — (sagesse), I, 276. 301.
Bodhimaṇḍa (le), II, 180.
bodhipakshika (les 37 facultés dites), 301, ss. 412. 414.
Bodhisatva, 19, ss. etc. — Caractère et propriétés d'un B., 299, ss. — (titre d'honneur donné à des ecclésiastiques), II, 361. 396. etc.
Bodhisatvas (fils des Dhyâni-Buddhas), 324.
Bodhisatva (carrière du), 319.
bodhyaṅgas (les sept), 302. 415. Comp. *sambodhyaṅga*.
Bois Froid (couvent), voy. Çitavana.
brahma (le), 7. 13. 336.
Brahma (le dieu), 61. 67. 80. 227. 281. 292. II, 151. 162, ss. etc.
Brahmas (les); leur rang dans le système du monde, 294.
brahmacârin, II, 2, ss. 20. 27.
Brahmadatta, 25.
Brahma (ciel de), 291. 294. 377.
Brahma-pârishadyas (les), 292. 377.
Brahma-purohitas, 292. 377.
brahma-vihâra, 370. 393.
Bṛhadratha, II, 347. 349.
Bṛhaspati, 118. 245. 279. 327. II, 270. etc.
Bṛhatphalas (les); voir Vehapphalas.
Buddha, *passim*. — Sa légende; voir la table des matières du t. I. — Signes extérieurs, 266, ss. — caractères spirituels, 270, ss. — histoire des dents du B., II, 129, ss.
Buddhas (les); leur rang dans le système du monde, 294. — les 24 Buddhas, 19. 320; leurs arbres, 321. — les derniers Buddhas ou Mânushi-Buddhas, 321, ss. II, 139.
Buddhadâsa, II, 381. 414.
Buddhadeva, II, 403.
Buddhaghosha: II, 340. 382. etc.
Buddhagupta, II, 431.
Buddhamitra, II, 436.
buddhântaram, 64, note.
Buddhapâlita, II, 401. 414. 416.
Buddha-Vaṁsa (écrit), II, 342.
Bulis (les), 231.

C

Çaçâṅka, II, 432, ss.
çaikshya, *sekhiya* (préceptes), II, 71. — énumérés, 105, ss.
Caitikas (secte des), II, 429. Voir aussi l'Appendice.
Caitra (le mois), II, 209.
caitta, 352.
caitya; signification II, 139, ss.
Çakas (les), 247. Comp. Scythes.
Çaka (ère de), II, 359.
Çâkala, Sâgala, II, 350. 352.
Çâkî (une brahmane), 55.
Çakra = Indra, 53.
Çakrâditya, II, 431.
Cakrâvartin, 22. 177. 217. — Ses signes distinctifs, 267.
Çâkya; nom de famille du Buddha, 247. 274.
Çâkyas (les), 20. 30. 32. 34. ss., 56. etc. — leur privilège, II, 26.
Çâkyaçrî, II, 436.
Çâkyamuni, 247. 275. 319. II, 145. 180. — Une apparence, 393.
Çâkyasiṁha, 247.
Çâliçûka, II, 347. 349.
Câliyâ, 162. 170.
Camasa, II, 302.
çamatha, 388, ss.

Campâ, 122. 195. II, 300. — une des six grandes villes, I, 224.
Çâṇavâsa, Çâṇavâsika ou Çâṇavâsin, 216. II, 138. 200. 246. 251, ss. 265. 270. Comp. Sambhûta.
Çaṅkhika, II, 301.
Çandavajji, II, 266, s. 278.
Candra (un Kinnara), 104. — C. ou Candra Gomin (un savant), II, 414. 416.
Candragupta (le Maurya), II. 228. 266. 279. 297. — (le Gupta), II, 430.
Çaṅkara, II, 418, s. 435.
Çaṅkarapati, II, 428, s.
Caṅkuṇa, II, 437.
Câpâla (sanctuaire), 212, s.
Cara ou Câru, 242, s.
Carakas (les), II, 1.
Çarâvatî (couvent), II, 272.
Çâriputra, 92. 103. 105. 152. 176. 180, ss. 204. 215. 317. II, 137. 208. 283, 364. etc.
çârîras (les), II, 129.
çârîrika (reliques), II, 125.
Cariya-Piṭaka, II, 342.
Cârumat, 243.
Cârvâkas (les), 278. Comp. Lokâyatas.
Çatânîka, 25.
Cedi (pays de), 304. 310.
Cetiya, 242. — (montagne à Ceylan), II, 329. 333. 383.
Chanda ou Chandaka, 25, 38, ss. 47. ss. 57. 137.
Channa, voir Chanda. — (Un moine), II, 118, s.
Chevelure (sanctuaire de la), 51.
Chevriers (banian des), 74, ss. 213.
Çiçunâga, II, 228, ss.
Çikhaṇḍin, 79.
Çikhin (= Brahma), 293. — un Buddha, 110. 265, 320, ss.
çikshâpadas (les dix), 424.
Çîlabhadra, II, 55. 414. 416.
Çîlâditya, II, 45. 134. 221. ss. 431, ss. Comp. Harsha.
Çîlâkala, II, 384.
Ciñcâ, 155, s. 317. II, 83.
Çinçapâ (bois), 214. 216.
Cinq (les), 57. 59. 84. 193. II, 187, etc.
Çîtavana, 106. 117.
Citragupta, II, 335.
citta, 351, s.
Çiva, II, 292, s. etc.
cîvara et *tri-cîvara*, II, 35.
Çobhita (un Buddha), 320, s.
Cola (pays et nation), II, 433.
Coq (Jardin du), voir Kukkuṭârâmâ.
Corneille (la), Kâka, 132.
çramaṇa, II, 1, 13, s. 20. 304.
çrâmaṇera, II, 3. 21. 27.
çrâvaka, 390.
Çrâvakas (= Hînayânistes), II, 392, ss. 404.
Çrâvaṇa (mois), 96. II, 41, 209. etc.
Çrâvastî, 18. 25. 106. ss. 122. 142, etc. — le miracle de Ç., 145, ss. 172, ss. 455. — est une des six grandes villes, 224.
Çreṇika (ou Çreṇya) = Seniya, 123. 133.
Çrîmatî, Sirimâ (sœur de Jîvaka), 168. — comme déesse, 256.
Çrînagara, II, 433.
Çrîparvata, II, 401.
Çrî-Saraha, II, 399.
Çrîvatsa (symbole), 269, II, 192, n.
Çroṇa-koṭiviṅça, 176. II, 138.
Çruta-vimçatikoṭi; déformation du nom précédent, II, 138.
Çubha (roi de Ceylan), II, 344, vg.
Çubha (couvent), II, 344.
Çubhakṛtsnas of Subhakiṇṇas (les), 293
Çuddhâ, 245.
Çuddhânivâsas (les), 294.
Çuddhodana, 20. 25, ss. 58. 95, ss. 117, s. 137, ss. 243. 245. 317. etc.
Çuklâ, 245.
Çuklodana, 117, s. 243. 245.
Çukrodana, 243.
Culla-Vagga; livre du canon, II, 363.
Cunda (le forgeron), 217, ss. — (un ecclésiastique), II, 240.
Çuṅga (dynastie), II, 347, ss.
Çûra, II, 372.

D

Dabba Mallaputta; II, 83 note.
Daçabala; faculté du Buddha, 271. II, 359.

Daçabhûmîçvara (livre), II, 406. 408.
daçaçîla (le Décalogue), 424. II, 27.
Daçaratha (le Maurya), II, 43. 347.
Dagobs (description de quelques), II, 176. Comp. *dhâtugarbha*.
Dâkshâyaṇî, II, 410.
Dambal, II, 435.
Dambulu, II, 148.
Daṇḍapâṇi (un Çâkya), 35, ss.
Dantapura, II, 129.
Dâsaka, II, 266, s.
Dauphin (mont du), 156.
Décalogue, voir *daçaçîla*.
Deva ou Ârya Deva, II, 371. 374, s. 401, s.
Devas (les 33), 291; leur rang dans le système du monde, 294.
Devaçarman, II, 453.
Devadatta, 37. 117, ss. 138. 178, ss. 257. II, 59, 61.
Devahrada, 23. 25. 137.
Devala, surnommé Asita ou Kâla, 25. 27. 58. II, 188.
Devânâmpriya (surnom), 256. II, 296. 308. 347.
Devânâmpriya-Tishya, II, 51, 136, 325 ss.
dhamma; voir *dharma*.
Dhammapada (livre du canon), II, 342.
Dhanakaṭaka, II, 433. 443.
Dhanañjara, 111.
Dhanika (fils d'un potier), II, 234. — un prince, 301.
Dhâraṇîs (les), 398, ss. II, 392. 410.
dharma, 11, et *passim*; sens divers du mot, 280; est un des Trois Joyaux, 281, ss. — sens du terme dans les édits de Piyadassi, II, 309.
dharmacakra ou roue du *dh.*, 81; figure qui le représente, II, 190.
Dharmadarçin (un Buddha), 320.
Dharmaguptakas (secte des), II, 398. 444.
Dharmakâya, 278. 325. II, 396.
Dharmakîrti, II, 418, ss. 435.
dharmâlokamukhas (les cent huit), 405, ss.
Dharmapâla; voir Mahâ-Dharmapâla. — un savant, II, 414, ss.
Dharmarakshita, II, 287, s. — le Grec, II, 287, s. — une montagne, II, 382.
Dharmarâja, 275, 281, 283.
Dharmarucikas (les), II, 337. 375. 383. 443.
Dharmasenâpati, 92.
Dharmatrâta, II, 403.
Dharma-Uttarikas ou -Uttarîyas (secte des); voir l'Appendice.
Dharma-Vivardhana, II, 317.
Dhârmika, II, 372.
dhâtugarbha; signification, II, 141, s.
Dhâtusena, II, 383.
Dhautodana, 243.
Dhîtika, 215. II, 263. 270. 272.
dhutâṅga ou *dhûtâṅga*, II, 14, ss. 27. 270.
Dhvaja, 28.
dhyâna, 292. 375, ss. 394. — dans la cosmologie, 292.
Dhyâni-Buddhas (les), 274. 323. II, 139, s. 172, ss.
Diddâ, II, 437, s.
Digambaras (les), 14. 94. Comp. Moines vivant nus.
Dignâga, II, 414, s. 418.
Dîpâlî ou Dîvâlî (fête), II, 210.
Dîpaṅkara (un Buddha), 102. 320, s.
Dîrgha-Sumanas, II, 334.
Draviḍa (pays de), II, 433.
Droṇa (un brahmane), 231.
Droṇâ, 245.
Droṇodana, 117. 245.
Durdharsha et D. Kâla; voir Açvaghosha.
Durgâ, II, 402, 410, etc.
Durlabha-vardhana, II, 433.
Dushṭa-Gâmani (G. le Mauvais), II, 136. 149. 153. 289. 334, ss.

E

Ekavyavahârikas (secte des); voir l'Appendice.
Elâpatra, II, 188.
Elâra, II, 334.
Enfers (différentes sortes d'—, et leurs noms), 298.

F

Fa-Hian, 325. II, 149. etc. — son séjour à Ceylan, 381; ce qu'il vit dans l'Inde, 404, ss.
Forces (les dix), 271, ss. — (les cinq), 302.

G

Gaggarâ (étang), 122.
Gambhîraçîla, II, 302.
Gaṇḍaka, 149, s.
Gaṇḍa-Vyûha (livre), II, 407.
Gandhamâdana, 121. 150.
Gândhâra (pays de), 231. II, 129. 131. 150. 199. 371. 418. etc.
Gandharvas; leur rang dans le système du monde, 294.
Gaṇeça, II, 400. 428.
Gardabha, 166.
Garga (étang), 122.
Garuḍas; leur rang dans le système du monde, 295.
Gâthâ (un *aṅga* de l'Écriture Sainte), II, 343. 367.
Gauḍa, II, 435.
Gautama (un législateur), II, 40. — Le Buddha nommé ainsi, 19. 55. 57, ss. 82, s. 112. 146. 148. 192, ss. etc. — Origine et sens primitif du mot, 245.
Gautama-dvâra, et -tîrtha, 207.
Gautamî (la matrone), 30. 32. 52. 140, ss. 194. II, 237. — (la Svelte), I, 42.
Gavâmpati, 85, s. II, 238.
Gayâ, 57. 63. 82. II, 171, etc. — lieu de pèlerinage, 185.
Gayaçiras ou Gayâçîrsha (mont), 87. 188. 240, s.
Geya ou Geyya (un *aṅga* de l'Écriture Sainte), II, 343. 366. 412.
Ghaṭîkâra, 51. 62.
Ghoshaka ou Goshaka, II, 403.
Ghoshavata ou Ghoshita (jardin), 157. 178.
Giñjaka, II, 306.
Girika, II, 306.
Girimekhala, 66. 69, s.
Girivraja, II, 267.
Goçâliputra Maskarin, 143.
Godâna (partie du monde), 289.
Godhî, 37. 118.
Gokulikas (secte des); voir l'Appendice.
Gopâ, 35, ss. 52. 73.
Gopâla (légende de), II, 201, s.
Gosâla Makkhalî; voir Goçâliputra.
Gotama, 245, s.
Gotrabhû, 387, s.
Grand Bois, voir Mahâvana.
Grand Monastère, voir Mahâ-vihâra.
Gṛdhrakûṭa, Pic du Vautour, 184. 194. 201. 215. II, 6. 49. 407.
Guhaçiva, II, 129, s.
guṇadhara, 45.
Guṇamati, II, 414. 416.
Guṇaprabha, II, 414, s.
Guptâ, 43. 198.
Guptas (dynastie des), II, 430.
Gymnosophistes, 113. 143.

H

Hahava (un enfer), 298.
Haimavatas (secte des); voir l'Appendice.
Harsha; voir Çîlâditya. — H. ou Çrî-Harsha, roi du Kashmir, II, 437, s.
Hematâla, II, 132.
Hidda, II, 134.
Hînayâna, II, 222, ss. — doctrine du H., 391, 395, ss.
Hiraṇyaparvata, II, 454.
Hiraṇyawatî, 214, 216, s. 221.
Hiuen Thsang, 248, s. 325, etc. — son triomphe à Kanauj, II, 222, ss, 432; état de la religion au temps de son séjour dans l'Inde, 417, ss. 433.
Holâkâ ou Holi (fête), II, 212.
Huhava (un enfer), 298.
Huluṇṭa, 215. II, 275.
Hushkapura, II, 437.
Huvishka, II, 426.

I

Îçwara = Çiwa, II, 290.
Iddhiya of Iṭṭiya, II, 325.

Ikshvâku, 243. — mukha, *ib.*
Indra, 41. 51. 53. 61. 67. 79. 227. 309. 314, ss. II, 137. 155. etc. Comp. Çakra.
Indragupta, II, 335.
Itivṛttika, Itivuttaka ou Ityukta, II, 342, s. 368, s.

J

Jainas (religion des), 14. 94. 111, 113. 143. 428. etc. — à Ceylan, II, 339. 427.
Jâlandhara, II, 350, 360.
Jâlin, 304. ss.
Jambudvîpa, 20. 231. 243. 264. 289. s. etc.
Janapada-kalyâṇî, 104. 120.
Jana-vâsabha ou -vṛshabha, 192.
Jeta (le prince), 107.
Jetavana (près de Çrâvastî), 107, ss. 146, ss. 160. 162. 166. ss. 197. II, 248. etc. — (Couvent à Ceylan), II, 155. 375. 379, s. 384.
Jetavanistes ou Jetavanîyas (secte à Ceylan), II, 379. 443. 448, s.
Jina, 82. 217.
Jînarshabha, 196, note. Comp. Janavâsabha.
Jîvaka, 122, ss. 168, 193. 195. II, 21, s. 235.
Jñânâkara-Gupta, II, 436.
Jñâtiputra, Nâtaputta, 143.
Joyaux (les Trois), 91, 191, 281, ss. II, 124. 304. 307 etc. — rejetés par les Mahâyânistes, 392.
Jûjaka, 309, ss. 317.
Jyaishṭha (le moine), II, 295.

K

Kaçyapa (un des sept Sages), 245.
Kâçyapa ou Kaçyapa (un des 7 Buddhas), 51. 102. 110. 243. 320, ss. II, 136. 174. 179. 187. 200. 330. — Daçabala-K., 193. Comp. Vâshpa. — roi d'Uruvilvâ, 86. 88, s. II, 14. — K. de Gayâ, 86. 88, s. II 14. — K. de la rivière (Nadî-K.) 86. II, 14. — K. le Grand, 94. 105. 121. 176. 215. 229, s. II, 138. 139; président du premier Concile, 232, ss. 262; fondateur de sectes, 449. — K. le jeune, II, 237. — K. roi de Ceylan, II, 383. — K., religieux de Ceylan, II, 386. — Pûraṇa-K. 94. 143, ss. 192. 225. II, 272. 353.
Kâçyapîyas ou Kâçyapikas (secte), II, 15. 398. Voir aussi l'Appendice.
Kadphisès, II, 193.
Kailâsa, II, 428. etc.
Kâka, voir Corneille (la).
Kâkâṇḍaka, II, 247.
Kakuda (un laïque), 208. — K. Kâtyâyana, 143.
Kakudha Kolyaputra, 177, s.
Kakusandha (= Krakucchanda), 320, ss. II, 180. 200. 330.
Kakutsthâ, 219, s.
Kâla, frère de Prasenajit, 148, ss. — K. ou Kâlika, prince du monde souterrain, 64. 66, s. II, 299.
Kâla-Açoka, II, 228, ss. 259, s. 264, s.
Kâla-Sumanas, II, 334.
Kâla-Udâyin (Kâlodâyin); voir Udâyin.
Kalandaka-nivapa ou -nivâsa, 120.
Kâlasûtra (enfer), 298.
Kâlika, successeur de Dhîtika, 215.
Kaliṅga, 231. 305. II, 129. 192. 314, s. 388. 433. etc.
Kâliṅga (un laïque), 208.
Kali-yuga, 246. 253.
kalpa (âge du monde), 329, ss.
Kalyâṇa, 242, s.
Kâmâvacara, 290, s. 351.
Kanakamuni; voir Koṇâgamana.
Kanauj, II, 128. 132. 134. 171. 221. 432. etc.
Kâñcî, II, 414, s. 433.
Kandy, II, 131.
Kaṇijânu ou Kaṇirajânu Tishya, II, 344.
Kanishka, II, 150. 152. 165. 273. 351, ss. 368, ss. 391. 420. Concile sous K., 360 ss.
Kaṇṭaka, Kaṇṭhaka ou Kanthaka (cheval), 25. 44. 47.
Kâpâlikas ou Kapâladhârins, II, 19.
Kapiça, II, 134. 171. 175. 198. 221. etc.

Kapila (un ministre), II, 373.
Kapilabhadrâ, 194.
Kapilasthâna, II, 185.
Kapilavastu, 20. 23. 25, ss. 56. 74. 97, ss. 117. 198, ss. 231. etc. Situation. 248, ss. II, 272; lieu de pèlerinage, 185.
Kapota-saṅghârâma (Couvent des Pigeons), II, 171.
Kappina le Grand, II, 48, s. 208.
Karaṇḍaka-nivâpa ; voir Kalandaka-n.
Kâraṇḍa-Vyûha (le livre), 381. II, 408.
Kârli, II, 148. 176. 357. 427. 429. 455.
karma (le), 9. II, 424; la théorie du *k.*, I, 358, ss.
karmasthâna, 393, ss. II, 420, s.
karmavâda, 429.
Kârmikas (système des), II, 424.
Karṇa-Suvarṇa, II, 432, s.
Karṇika, 243.
Kârttika (le mois), 96. II, 40. 92. 209. 295.
Karuṇâ-Puṇḍarîka (le livre), II, 409.
kâshâya, II, 36.
Kashmir (le), 215. II, 273, ss. 290. etc. histoire ecclésiastique du K., 437, s.
Kassapa; voir Kâçyapa.
Katamoraga Tishyaka ou Kaṭamoraka, 186.
Kathâ-vatthu (traité), II, 282, s. 396.
Kaṭhina, II, 36. 87. 210.
Kaṭissabha, 208.
Kâtyâyana, 176. II, 237, 364. — comme fondateur de sectes, 449.
Kauçâmbî, 25. 117. 120. 132. 142. 157, ss. 178. 180. II, 128. etc. — est une des six grandes villes, I, 224.
Kaukkuṭapâdas (secte des), II, 444.
Kaumârabhṛtya, 125. 127. 129. 134.
Kauṇḍinya, surnommé Âjñâta, 28, vg. 40. 57. 84. 176. 215. II, 240. Comp. Kondañña.
Kayya, II, 437.
Ketumâla (partie du monde), 290.
khakkhara, II, 38.
Khaṇḍadevî, mère de Khaṇḍadravya, 186. 194.
Khaṇḍadravya, voy. Khaṇḍadevî.
Khaṇḍagiri, II, 192. 194.
Khassas (peuple des), II, 302.
Khuddaka-Pâṭha (livre), II, 342.
Ki-li-to, II, 132, s.
Kimbila, 159.
kleça, 369; les cinq *k.*, 370.
Koçala ou Kosala (pays de), 110. 446. 199. II, 170. 433.
Koḍyas : voir Kolyas.
Kokâlika, 186, ss.
Koli, 37.
Kolita, 92, n.
Kolyas (race des), 37. 137. 231. 249.
Koṇâgamana, Kanakamuni (un Buddha), 110. 320, s. II, 179, s. 200. 330.
Koṇḍañña; voir Kauṇḍinya. — Un Buddha, 320.
Koṅkan, II, 433. 936. Koṅkanapura, II, 200.
Koshṭhila, Koṭṭhika ou Koṭṭhita, 176. II, 237.
Koṭi (mont), II, 382.
Koṭigrâma, 207, ss.
Krakucchanda; voir Kakusandha.
Kṛkin, 243.
Kṛshṇa (Vishṇu), 234, ss. etc.
Kṛshṇâjinâ, 304, ss.
kriyâvâda, 429.
Kshemagupta, II, 437.
Kubjaçobhita, II, 246. 257. 263.
Kuçi (pays de), 216.
Kuçinagara, Kusinârâ ou Kuçanagara, 214. 217. 219, ss. 252. II, 153. 166. etc. — lieu de pèlerinage, 185.
Kukkuṭa (mont), 431.
Kukkuṭapâda (Mont de la Patte du Coq), II, 138, 244.
Kukkuṭârâma (Jardin du Coq), 194. II, 321. 350.
Kukkuṭikas ou Kukkulikas (secte), II, 444. 447.
Kulika, II, 428.
Kumâra (un roi), II, 222.
Kumâralabdha ou Kumâralâbha, II, 401, ss.
Kumârila, II, 418, s. 435.
Kumbhâṇḍas (les); leur rang dans le système du monde, 295.
Kunâla, II, 317, ss. 347.

Kuṇḍala-vana, II, 360.
Kuṇinda (pays), II, 429.
Kusâvatî, 224.
Kushanas (les), II, 352.
Kusinârâ; voir Kuçinagara.
Kusumapurî; II, 264.
kûṭâgâra, II, 139.
Kûṭâgâra-çâlâ; voir Belvédère (salle du).
Kuvana, II, 360.

L

Lakshaṇa, 28.
Lakshmaṇa, II, 301.
Lalitâditya, II, 437.
Lalita-Vistara (livre), II, 407.
Lambakarṇas (les), 345.
Laṅkâ, nom de Ceylan, 290.
Lâṭa, II, 437.
Lichavis (les), 123. 210, s. 230. 244. 429. II, 199.
Locanâ, II, 173.
Lohaprâsâda, II, 182. 335. 378, s.
Lokântarika (un enfer), 289. 298.
Lokâyatas ou Lokâyatikas (les), 278, s. 370. II, 392, 424. Comp. Cârvâkas.
Lokottara (région mystique), 351.
Lokottaravâdins (secte des), II, 240, note. Voir aussi l'Appendice.
Lumbinî (nom de femme), 37. — (bois), 23. 25. 29. II, 272.

M

madhubhûmika, 386.
Madhyadeça, 20. II, 427. 430. etc.
Madhyama, II. 287, s.
Mâdhyamikas (école philosophique), 275, s. II, 395, 398, ss.
Madhyântika, 215. II, 170. 265. 270. 273, ss. 287.
Mâdrî, 304, ss.
Madurâ, II, 385.
Magadha, 53. 56. 89. 97. 123. 130. 133, ss. 201, ss. etc.
Mâgha (un roi), II, 388.
Mahâ-Bherî (le livre), II, 410.
Mahâdeva (l'apôtre), II, 287. — un hérésiarque, II, 290, ss.; — un Sthavira, II, 336; — nom de Çiva, *ib*. etc.
Mahâ-Dharmapâla (un roi), 103. 106.
Mahâ-Kâla (prince du monde souterrain), 67.
Mahâ-Meghavâhana, II, 192.
Mahâ-Mucala, 242.
Mahânâman (un Çâkya), 52. 117, s. 162, ss. 119, s. — (un des Cinq), 57. — (roi de Ceylan), II, 381, s.
Mahâpadma (roi), 25, II, 246. 354. — (un Bodhisatva), I, 156. — (un enfer), I, 299.
mahâpurusha, 53. 58.
Mahâ-raurava (un enfer), 298.
Mahâ-sammata, 242.
Mahâ-samaya (le livre), II, 410.
Mahâsâṅghikas (une des sectes principales), II, 261, s. 277. 394. 397, s. 404, s. 427. Voir aussi l'Appendice.
Mahâsena, II, 375, ss.
Mahâstûpa ou Mahâthûpa, II, 149, 153.
Mahâtishya (moine), II, 337. — (prince), II, 343.
Mahaushadha, 446.
Mahâ-vagga; livre du canon, II, 363.
Mahâvaipulya-Sûtra, II, 410.
Mahâvana (Grand Bois), couvent, 135. 137, ss. 213. II, 259.
Mahâvastu (le livre), 319. 394. II, 406, s. 240, note.
Mahâvihâra ou Grand Monastère, à Ceylan, 92. II, 54. 227. 285. 328. 337, ss. 375, ss. 397.
Mahâvihâra (secte du), II, 284. 379. 443.
Mahâvîra, 14. II, 161.
Mahâyâna, 390. II, 34. 55. 222, ss. — caractérisé, 392. 398, ss. — canon du —, 406, ss.
Maheçvara (Çiwa), II, 290.
Mahendra (apôtre de Ceylan), 251. II, 51, s. 137. 266. 273. 287. 289. 297. 303. 324, ss. — sa statue, 380. 383.
Mahîçâsakas (secte des), II, 398, 413. Voir aussi l'Appendice.
Mahintale, II, 55.
Mahiyaṅgana, II, 136.
Maisore, II, 287.

Maitreya, 292. 300. II, 170, ss. 186, s. 199. 382, s. 413.
Makula (mont), 142.
Mâlava, II, 357. 433. etc.
Mâlinî, 199.
Mallas (les), 53. 117. 122. 214. 225. 225, ss. 244. etc.
Mallika-Arjuna, II, 401.
Mâmakî, II, 173.
mânâpya, II, 116.
mânatta, II, 85, 116.
Mandhâtar, 242, s.
Maṅgala (un Buddha), 320, s.
Manguiers (Bosquet des), 193. 197.
Mânikiâla, II, 151. 156. s.
Mañjerika, 67.
Mañjuçrî ou Mañjughosha (Bodhisatva), 326, ss. II, 138. 171, s. 184. 404. 409. 455.
Mañjuçrî-Vikrîḍita (le livre), II, 409.
Manoratha, II, 354.
Mantrin, 28.
Manu, 280.
manvantara, 64, n.
Mâra, 48, ss. 66, ss. 146. 162. 167. 172. 213. 236. etc.
Mârgaçira ou Mârgaçîrsha (le mois), II, 209. 295.
Maruṭa (Maruṇḍa), II, 290.
Mâṭhara, 148.
Mathurâ, II, 55. 137. 161. 172. 208. etc.
Maticitra et Mâtṛceṭa, surnoms d'Açvaghosha, II, 372.
Mâtṛkas (les), II, 241.
Maudgalyâyana (un des deux disciples principaux), 92. 103. 136. 144, s. 151, 162. 176. 179, ss. 215. II. 137, 160, 283. — (roi de Ceylan), 384.
Mauryas (dynastie des), 231. II, 347. etc.
Mâyâ, Mahâ-Mâyâ ou Devî Mâyâ, 20, ss. 59. 118. 248. 317. II, 178. 290.
Meghavana (à Ceylan), II, 328. 333.
Meghavarṇa (surnom d'Abhaya), II, 375. — (un ministre), 378. — (un roi), 379.
Ménandre, II, 273. 352, s. Comp. Milinda.
Meru, 266, s. 289. II, 144. 290.
Mettiyâ, II, 83.
Midi (couvent du), à Ceylan, II, 375, ss.
Migâra; voir Mṛgâra.
Milinda, Milindra, 354, ss. 446. II, 19. 352. Comp. Ménandre.
Minara, II, 273.
Missaka (mont), II, 326.
Mittanna, II, 336.
Moggallâno; voir Maudgalyâyana.
Moines vivant nus (ordre des), 111, 143. 175, etc.
moksha, 72. 362.
Moksha-parishad, II, 221.
Mṛgaçiras (constellation), 242.
Mṛgadâva (Parc-aux-Cerfs), près de Bénarès, 60. 81. 241. II, 55. 166. etc. — Près de Bhesakalavana, I, 156.
Mṛgadhara (= Mṛgâra), 110.
Mṛgâra, 110, ss. — La mère de M. (Viçâkhâ), 112. 143.
Mucala, 242.
Mucalinda, Mucilinda ou Muculinda, 75. 78. 242. II, 188.
Mudgara-Gomin, II, 428, s.
mudrâ, 402.
mukta, 255. II, 3. note.
mukti, 362. 428.
Mukuṇḍa Deva Hariçcandra, II, 438.
Mukuṭabandhana (sanctuaire), 229.
Muṇḍa (un roi), II, 228, s.
Muṭasîva, II, 325. 334.

N

Nâdikâ ou Nâtika, 208, s.
Nâga (être mythique), 70, 78. etc. — histoire du — qui devint moine, II, 21, s. — (un roi de Ceylan), 343. — (un Père de l'Église), 355; rang des Nâgas dans le système du monde, 295.
Nâgabodhi, II, 401.
Nâga-dassaka, II, 228, s. 267.
Nâgamudra, II, 354.
Nagara ou Nagarahâra, II, 131. 134, s. 197, s.
Nâgârjuna, II, 353. 372. 374, s. — Sa vie et ses œuvres, 399, ss.
Nâgârjuni, II, 43. 347.

Nâgasena, 354, ss. 446. II, 18. 352, ss.
Nahapâna, II, 427.
Nairañjanâ, 58, ss. 75.
naissargika, nissaggiya (délits), II, 70; énumérés 86, ss.
Nakula (le père et la mère de), 157.
Nâlâgiri, 131, 185, ss.
Nâlaka, 27. Comp. Naradatta.
Nâlandâ, 203, s. II, 45, s. 55. 222. 235. 374. 399. 414, ss. 429, ss.
nâmarûpam; voir Nom-et-forme.
Nanda (fils de Çuddhodana), 104. 120, s. — (un roi du Magadha), II, 246. 354; comp. Nandin.
Nandas (les Neuf), II, 228, ss.
Nandâ (une religieuse), 208, s. — deux religieuses portant ce nom, II, 113.
Nandi (taureau), II, 428.
Nandika (un moine), 159.
Nandin (un roi du Magadha), II, 264. 354. Comp. Nanda.
Nandyâvarta (symbole), 269. II, 193.
Nârada (un Buddha), 320.
Naradatta, 25.
Narasiṁha, 101.
Nârâyaṇa, 14, 52, s. 101. 118. 234, s.
Nasik, II, 356. 455.
Naṭa, 215.
Nâtaputta; voir Jñâtiputra.
Nava-Saṅghârâma (Nouveau Monastère) à Balkh, II, 134. 356. 434.
Nâyaka ou Mahâ-nâyaka, II, 57.
Nemita, II, 301, s.
Nepâl, 249. 274. II, 33, s. 148. 423. 425. etc.
Nerañjarâ; voir Nairañjanâ.
nibutta; voir *nirvṛta.*
Nidâna (un *aṅga* de l'Ecriture Sainte), II, 367.
nidânas (les), 338.
Niddesa, II, 342. 370.
Nikaṭa, 208.
Nikâyas (les), II, 370; comp. 342, note.
Nirañjanâ = Nairañjanâ, 63.
Nirarbuda (un enfer), 298.
Nirgrantha (nom d'un ordre monastique), 14. 113. 143. 429. II, 6. — Protégé par Açoka, 310. — Jadis établi à Ceylan, 338.
Nirmâṇaratis (les), 291.
Nirvâṇa, 42. 147. etc. — la théorie du N. développée, 361, ss. — époque du N. du dernier Buddha, 250, ss.
Nirvâṇa-çâstra (le livre), II, 408.
Nirvṛti; synonyme de Nirwâṇa.
nirvṛta, 42.
nissaggiya; voir *naissargika.*
nissâraṇa, II, 116.
niyama, 424.
Nom-et-forme, 334; développement de la théorie, 335, ss.
Nouveau Monastère, voy. Nâva-saṅghârâma.
Nûpura (?), 244.

O

Orissa, 79. II, 348. 438, s. etc.
Oudhe, II, 128. 413. etc.

P

pâcittiya (*prâyaçcittika*) (délits), II, 70; énumérés 92, ss.
Padma (un enfer), 298. — (un Buddha) 320.
Padmâ (une recluse), 55.
Padmaka, II, 301.
Padmapâṇi; voir Avalokiteçvara.
padmâsana, II, 164.
Padmâvatî, II, 317.
Padmottarâ (un Buddha), 320.
Pakudha; voir Kakuda.
Pakuṇḍaka, II, 268, note. 276. 338. Comp. Paṇḍukâbhaya.
Pâlas (dynastie des), II, 419. 423. 435. 450.
Pâli (langue ecclésiastique), II, 339.
Pañcaka, II, 274.
Pan-che-yu-sse, II, 220.
Pâṇḍarâ ou Pâṇḍurâ, II, 173.
Pâṇḍava (rocher), 54. 56.
Paṇḍu (l'empereur), II, 129, s.
Pâṇḍukâbhaya, II, 338. Comp. Pakuṇḍaka.
Pâṇḍya (pays et peuple), II, 385. 390.
pârâjika (péchés), II, 70; énumérés, 79, ss.
Parâkrama-Bâhu, I, le Grand, II,

385, ss. — P. III, 388, ss. — P. IV, 130. — P. VI, 390.
pâramis (les ou) *pâramitâs;* au nombre de dix, 67. 301. 318. 431; au nombre de six, 415, ss. — II, 394.
Parc-aux-Cerfs, voir Mṛgadâva.
Pârçva of Pârçvika, II, 360, ss. 371.
paribhoga (*-dhâtus*) ou *pâribogika* (reliques), II, 125. 190.
Pârileyaka, 160.
Parinirmita-Vaçavartins (les), 291.
parinirvâṇa et *mahâ-p.*, 362.
Paritttâbhas (les), et Paritta-çubhas, 293.
Parivâra (livre du Vinaya), II, 336; comp. 337.
parivâsa, II, 85. 116.
parivrâjaka, II, 3, note. 120.
Pâṭaligrâma, 204, s.
Pâṭaliputra, II, 230. 246. — Concile à P., 282.
Patañjali, II, 355. 399. 420. etc.
Pâṭheya (religieux du), II, 251. 253, ss.
pâtidesaniya, *pratideçanîya* (délits), II, 70; énumérés, 104.
patisambhidâ, 296. — Nom d'un genre d'écrits, II, 342.
Pausha (le mois), 96. II, 206.
Pauṇḍravardhana, 176.
Pâvâ, 214. 218. 229.
pavâraṇa, *pravâraṇa*, II, 210.
Pâvârika, 203.
pavattini, II, 33.
Personnalité (théorie de la), 353, ss.
Peshawer, II, 150. 165, s. 168. 189. 198, s. 418.
Peta-vatthu (genre d'écrits), II, 342.
Phâlguna (le mois), 96. 98. II, 209, ss.
Phusatî, 304. 317.
Pic du Vautour, voir Gṛdhra-kûṭa.
Pilindavatsa, 176.
Piṇḍola-Bhâradvâja, 144. II, 271.
Piṅgalavatsâjîva, II, 300.
Pippalivana, 231.
Piṭaka; les trois Piṭakas; voir Tripiṭaka; — les cinq P., 400, s. II, 262.
Pitâmaha, II, 164.
Pitṛceṭa, II, 372.
Piyadassi, II, 296. 308, ss. Comp. Açoka.
Pollanarua, II, 385.
Potala, 243, s.
Prabhûtaratna (un Tathâgata), II, 145.
Prâcînavaṁça, 159.
Pradyota, 25. 130. ss.
prajñâ, II, 401, s. 406.
prajñâjyotis, 386.
Prajñâ-Pâramitâ, II, 394. 410. — livre de ce nom, 401. 404. 406. 435.
Prajñaptivâdins (secte des); voir l'Appendice.
Pramâṇa-Samuccaya (écrit de Dignâga), II, 418.
Pramitâ, 243.
prâṇâyâma, 403.
Prâsâda, II, 43. 48. 50. 140.
Prasenajit, 25. 110. 146, ss. 198, ss. II, 160. 190.
Prasthâna (traité de l'Abhidharma), 74; comp. II, 341, note et 364, note.
prâthamakalpika, 386.
Pratâpa (un enfer), 298.
pratideçanîya; voir *pâtidesaniya*.
Prâtimoksha (Pâtimokkha), II, 8. 10, ss. 36. 41. 47, s. 59. 100. etc. — traduction du P., 74. — un des livres du Vinaya, 363.
Pratyekabuddhas (les), 199. 223. 348. etc. — leur rang dans la série des êtres, 294; propriétés distinctives, 295, s.
pravâraṇa; voir *pavâraṇa*.
pravrâjana (*pabbâjana*), II, 24. 26.
pravrâjyâ (*pabbajjâ*), II, 24, ss.
prâyaçcittika; voir *pâcittiya*.
Pretas (les); leur rang dans le système du monde, 295.
Priyadarçana (Piyadassana) = Piyadassi.
Priyadarçin (un Buddha), 320. — (un religieux), II, 154. 335, s. — Voir aussi Piyadassi.
Pulastipura, II, 385, note.
Pulimâvi ou Pulumâvi Vâsishṭhîputra, II, 427. 429.
Punarvasu (constellation), 110. 125.
Punarvasu-mitra, 110.
Pûrṇa, 86. 110. II, 237. — P. Maitrâyaṇîputra, I, 176. II, 137.
Pûrṇâ (une servante), 61, s.

Pûrṇajit, 85.
Pûrṇa-vardhana, 110 s.
Pûrṇavarman (roi du Magadha), II, 431.
purusha, 7. II, 410. Comme divinité, 53, note.
Purushottama, 53, note.
Pûrva-çailas (secte des), II, 394. Voir aussi l'Appendice.
Pûrvârâma (couvent), 112. II, 41.
Pushkalâvatî, II, 150. 168.
Pushya (une étoile), 21. 246. — (un Buddha), 320. Comp. Tishya.
Pushyamitra, II, 348, ss. 379.

R

Râdhagupta, II, 301. 320, ss.
Ragâ (fille du Diable), 76. 78.
Râghava (un brahmane), II, 348.
Râhu, 53. 105. 266, s. etc.
Râhula (fils du Buddha), 34. 42. 73. 105. 177. 217. 317. II, 137. — fondateur de sectes, 449. — R. ou Râhula-Bhadra (un brahmane), II, 399, s.
Râhula (la mère de), 33. 44. 101. 103, 105. Comp. Yaçodharâ.
Raivata (un Sage), 55. — (un Buddha), 320, s. Comp. Revata.
Râjagirikas (secte des); voir l'Appendice.
Râjagṛha, 25. 53, ss. 88, ss. 95, ss. 107, s. 120. 122, ss. 134, ss. 180. etc. — une des six grandes villes, 224. — Concile à R., II, 233, ss.
Râjâyatana, 75. 78. II, 189; 215, note.
Rakshita, II, 287, s. — R. le Grand, *ib.*
Râma (un brahmane), 28. — (le père d'Udraka), 57. 81. — (le héros du Râmâyaṇa), 235.
Râmagrâma, 231. II, 152.
Raptî (rivière), 249.
Râshṭrapâla (fils d'Udayana), 157.
Rathika, II, 301.
Ratnacaṅkrama (sanctuaire), 74.
Ratnaka, 150.
Ratna-kûṭa (le livre), II, 409. 415.
Ratnapâṇi (Bodhisatva), 324. II, 173.
Ratnarakshita, II, 436.
Ratnasambhava (Dhyâni-Buddha), 323. II. 172, s.
Raurava (un enfer), 298.
Renaissance (théorie de la), 358, ss.
Revata (un des 8 Sthaviras), II, 246. 251, ss. 263. 271. 293. — (un religieux), II, 340. 382.
Roca, 243. Comp. Roja.
Rohiṇî (constellation), 94. 122. 124. (rivière), 249.
Roja = Roca, 242.
Romaka, 290.
Ṛshipatana (près Benares), 60. 81. 83. Comp. Mṛgadâva.
Ruanwelli, II, 137.
Rudraka; voir Udraka.
Rudrâyaṇa, II, 158.
rûpa (un des cinq Skandhas), 343, s.
Rûpa-dhâtu, partie de l'Univers, 292, s.
Rûpâvacara, 291, s. 351.

S

Sable (Jardin de), couvent près de Vaiçâlî, II, 257, s.
Saddharma-Laṅkâvatâra (le livre), II, 407.
Saddharma-Puṇḍarîka (le livre), 326. 451. II, 407.
Sâḍha, 298. II, 246. 253, s.
Sâgala; voir Çâkala.
Sâgalikas (schismatiques), II, 375. 379. 443.
Sâgaradatta, 186.
Sahaja ou Sahajâti, II, 252, s. 263.
Sâketa, 111. 125. — une des six grandes villes, 224.
Sakṛdâgâmin, 103. 209. 297. 320; — caractérisé, 384.
Sâlavatî, 124, s.
samâdhi, 375, ss. 394; degrés, 377; multiplié, 381.
Samâdhi-Râja (le livre), II, 408.
Samantabhadra (Bodhisatva), 324. II, 172, s. 394.
Samantamukha, surnom d'Avalokiteçvara, II, 172.
Samataṭa (province), II, 459. 454.
Sambala, II, 325.

Sambhoga-kâya, II, 393. 396.
Sambhûta, II, 263. Voir Çâṇavâsa.
sambodhyaṅga = *bodhyaṅga*, 413.
Sammatîyas ou Sammitîyas (secte des), 432, s. Voir aussi l'Appendice.
Sampadin, II, 320, 347.
saṁsâra, 9, 367.
saṁskâra, 33, un des cinq Skandhas, 342; analyse, 345, ss.
Samudra (un moine), II, 306.
Samudradatta, 186.
Saṁvarta (une époque), 329.
Sanchi, II, 127. 148. 190. 357. 430. 455. Comp. Bhilsa.
Sandhi-Nirmocana (le livre), II, 408.
Saṅgama-Çrîjñâna, II, 436.
Saṅgha, un des Trois Joyaux, 89. 281, ss. — Organisation et caractère, II, 6. 20. 124, s. — Protégé par Açoka, 310.
Saṅghabhadra, II, 414.
Saṅghadâsa, II, 414, s.
saṅghâdisesa, saṅghâvaçesha (délits), II, 70; énumérés 81, ss.
Saṅghamitra (un moine), II, 376, ss.
Saṅghamitrâ (une abbesse), II, 297. 305. 330, s.
Saṅghapâli, II, 376.
Saṅghârâma, II, 45, 54.
Saṅghâta (un enfer), 298.
saṅghâti, II, 35.
saṅghâvaçesha; voir *saṅghâdisesa*.
Sañja, 304, ss.
Sañjaya ou Sañjayin (docteur), 92, s. — hérésiarque, surnommé Belaṭṭhiputta (Vairaṭṭiputra), 143.
Sañjîva (un enfer), 298.
sañjñâ, un des cinq Shandhas, 342; analyse, 344, s.
Sañjnâsañjñins (les), 294.
Sâṇkâçya ou Sankissa, 147. 153. II, 166, s. 251, s.
Saṅkrântikas (secte des), II, 293. 397. Voir aussi l'Appendice.
sannyâsin, II, 3. 14.
Santushṭa, 208.
Santushita, 80.
Sarabhû, II, 136.
Sârandada (sanctuaire), 202. 212.
Sarasvatî (déesse de la Sagesse et des Lettres), 327 etc.
Sârnâth, II, 46, 149.
Sâriputto; voir Çâriputra.
Sarvabuddha-vishayâvatâra (le livre), II, 409.
Sarvakâma ou Sarvakâmin, II, 246. 255, ss. 264. 268.
Sarvârthasiddha, ou Siddhârtha, 29.
Sarvâstivâdins (secte), II, 397, s. 414, s. Voir aussi l'Appendice.
Sattamba (sanctuaire), 212.
Satyâbhas (les), 294.
Satyaloka, 294.
Sautrântikas (secte et école philosophique), II, 363. 395, ss. 402.
Scythes (les), 247, II, 358. etc.
sekhiya; voir *çaikshya*.
Senas (dynastie des), II, 435, s.
Seniya; voir Çreṇika.
Shaṇṇagarikas (secte des); voir l'Appendice.
Siddhârtha (le prince), 29, 35, ss. 54. 66, ss. 85. 99. 101. 243. 247. — sens du mot, 300; — son bonnet, II, 200. — (un Buddha), 320.
Siddhârtha (secte). Voir l'Appendice.
siddhi, II, 420.
Sigâla, 431, ss.
Siggava, II, 266, s. 278.
sîmâ, II, 49. 53.
Siṁha, 429, s.
Siṁhahanu, 243 s.
Siṁhanâda, 44.
Siṁhapura (dans le Panjâb), II, 151.
Siṁhasvara, 243.
Sindh (royaume), II, 433, s. 436.
Sindhu-Sauvîra (pays de), II, 161.
Sirimâ; voir Çrîmatî.
Six (les), II, 8, ss. 36. 39. 48. 50. 59. 113. 118.
Skanda, 104. 124, s.
skandhas (les cinq), 334. 340. etc. — développement de la théorie des cinq *s.*, 341, ss.
Soṇa (un moine scélérat), II, 377, s.
Soṇa-Uttara (Sonottara), II, 154. S. et U., II, 287, 289. 293, s.
Sonaka, II, 266, ss.

Srotaâpanna (Sotâpanna), 297. 320. etc.; caractérisé, 383, ss.
Srughna (province), II, 129.
sthavira ou *thero*, II, 136, n.
Sthaviras (les huit), II, 246, ss. 265. 292. — (les seize), II, 240, note.
Sthaviras ou Sthaviravâdins (secte des), II, 285. 397. s. Voir aussi l'Appendice. Leur système s'appelle Sthaviravâda, II, 397.
Sthiramati, II, 414, s.
Stûpa, 223. 231. II, 42. 127, ss. etc. — Caractère et origine, 139, ss.
Stûpârâma; voir Thûpârâma.
Subhadra (un laïque), 208. — (un moine), 218. 225, s., II, 232.
Subhadrâ, 108.
Subâhu, 84, s.
Subhûti, II, 372.
Sudarças (les), 293.
Sudarçana (un prince), 224. — (un Père de l'Église), II, 273. 359.
Sudatta (un brahmane), 28. — (un marchand, surnommé Anâthapiṇḍika), 106, s. 151. 208, s.
Sudharmâ (salle des dieux), II, 127. 167.
Sudinna, II, 234.
Sugata, 77, et *passim*.
Sujâta (fils de Kṛkin), 243. — (un Buddha), 320.
Sujâtâ, 60, ss. 79. 111. 208. 221.
Sukhâvatî (un ciel), II, 400.
Sumâgadhâ, 176.
Sumanas (un Buddha), 320, s. — (un dieu), II, 128. — (un novice), II, 325. 330. — (un sthavira), II, 246. 257. — (Frère d'Açoka), II, 297. 304.
Sumanâ, II, 304.
Sumano (mont), 270. II, 182.
Sumedha (un Buddha), 320.
Sumeru, 289. II, 242. 290.
Sundarî, 173.
Sundarikâ, 122.
Sunirmita, 80.
Sunîtha, 205, s.
Supassa (prince des Nâgas), II, 65.
Suppiya et Suppiyâ, II, 61, ss.
Suprabuddha, 37. 118. 137. 163.
Supratishṭha (?), 88.
Surâshṭra, II, 416. 428.
Sûryagupta, II, 336; comp. la note.
Susîma, II, 300, s.
Sussala, II, 438.
Sûtra, 283. etc. — (Comme *aṅga* de l'Écriture-Sainte), II, 343. 365. — S. ou Sutrânta (chez les Mahâyânistes), II, 408, ss.
Sûtra-Piṭaka, 283, s. II, 149. 241. 243. 335. — du canon pâli, 342, s. — Le S.-P. rejeté par les Vaibhâshikas, II, 397.
Sûtravâdins (secte des), II, 397, s. Voir aussi l'Appendice.
Sutta; voir Sûtra.
Sutta-Nipâta (partie du canon pâli), II, 342.
Suvarṇabhûmi, II, 289.
Suvarṇadvîpa, II, 415.
Suvarṇa-prabhâsa (livre), II, 407.
Suvarṇaprabhâsâ (épouse de Kâlika), 66.
Suyâma (un brahmane), 28. — (un des Gardiens du monde), 80.
Svâbhâvikas (système des), II, 423.
svâhâ, II, 122. 410.
Svastika (symbole), 269. II, 191, s.
Svatantrikas (les), II, 399.
Svayambhû, 281. — S. Nâtha, 286.

T

Takshaçilâ (Taxila), 125, s. II, 300, s.
Tâmasa-vana ou forêt obscure (couvent de), II, 360.
Tâmraçâṭîyas (secte des), II, 293. 398. Voir aussi l'Appendice.
Tâmraliptî, II, 417.
Tantras et Tantrisme, II, 420, ss.
Tâpa (un enfer), 298.
tapas, 59.
Târâ, II, 173. — Les Târâs ou Çaktis, II, 173.
Târâyaṇa, 79. II, 215.
Tathâgata, 77, et *passim*.
Tathâgatas (les seize), 322, n.
Tathâgataguṇa-Jñâna (le livre), II, 407.
Tathâgatagupta, II, 431.
Thera- et Therî-gâthâ, parties du canon pâli, II, 342.

Thero = Sthavira.
Thûpârâma, Stûpârâma, II, 155. 330. 334. 376.
Tîrthakas (les), Tîrthikas ou Tîrthyakas, 143, s.
Tishya (étoile), 21. 118. 246. — (époque), 246. 253.— (un Çâkya), 118.— (un Buddha), 320. — (un religieux), II, 378, s. — (frère d'Açoka), II, 281. 297. 305. — (un roi de Ceylan), II, 373. ss. — (Maudgaliputra), II, 266, s. 273. 278, ss. 305. 325. 396. — (ou Upatishya), II, 283. — (surnommé Jyeshṭha), II, 376.
Tishyadatta, II, 334.
Tishya (Jardin de) à Ceylan, II, 328, s. 333.
Tishyarakshitâ, II, 317, ss.
Tokharistân (pays), II, 273.
Trapusha, 75. 79, s. II, 127. 215.
Tri-piṭaka, 283. II, 267. 392.
Tri-ratna; voir Joyaux (les Trois).
Tṛshṇâ (fille du Diable), 76. 78.
Turushkas (les), 247. II, 352. 426.
Tushitas (les), 291, s. II, 170.
Tushṭa, 208.

U

Uçîra (le mont), II, 275.
Udâna (un *aṅga* de l'Écriture Sainte), II, 342, s. 367.
Udaṇḍapurî, II, 436.
Udayana (un roi), 25. 157. II, 160, s. — (un fondateur de couvent), II, 41. — (un sanctuaire), I, 212.
Udayi-Bhadra ou Udâyin, 195. 198. II, 228, s.
Udâyin ou Kâla-U., 25. 95, ss. 138.
uddeçaka (reliques), II, 125.
Udrakâ, 57. 81. 241, s. Comp. Rudraka.
Udumbara, II, 252.
Udyâna (royaume), II, 170, s. 183. 418.
Ugrasena, 134, ss.
Ujjayinî ou Ujjain, 25. 130, s. 290. II, 297. etc.
Upacara ou Upacâru, 242, s.
Upacârumat, 243.
Upadeça (comme *aṅga*), II, 360. 370.
upâdisesa ou *upadhiçesha*, 362.
upâdhyâya, II, 29, s. 33. 55. 57.
Upagupta (Père de l'Église), 216. II, 138. 270, ss.
Upaka, 82. II, 6.
Upâli, 119. 176. II, 137. etc. — son rôle dans le premier Concile, 233, ss. — Sa place dans la série des docteurs, 266, s. — comme fondateur de sectes, 449.
Upananda, II, 9.
upasampadâ, II, 20, s. 24, ss. 29, ss.
Upatishya (ou Çâriputra), II, 283. 365. — (roi de Ceylan), II, 381.
Upavâna (?), 221.
Upavartana, 220.
upâya, II, 406.
uposatha; institution de l'*u.*, II, 6, ss. 48, ss. 75. — célébration, 205, ss. — maison où se célèbre l'*uposatha*, II, 48.
Uposatha (un roi), 242.
Uruvelâ ou Uruvilvâ, 25. 29. 57, ss. 78. 86. 238. etc.
Usavadâta, II, 427.
Utpala (un enfer), 298.
Utpalavarṇâ (une religieuse), 194. 317.
Utposhadha (un roi), 243. Comp. Uposatha.
Uttara (disciple de Revata), II, 254, s. 271. — Père de l'Église, 271. 290. 293, s.
Uttara-Kurus ou Hyperboréens, 289, s.
uttarâsaṅga, II, 35.
Uttarîyas (secte des), II, 444.
Uttiya (un moine), II, 325. — (un roi), II, 334.

V

Vaçavartin, 48. — (un archange), 80.
Vâdarikas (secte); voir l'Appendice.
Vâgîça, II, 237.
Vaibhâshikas (école philosophique), II, 395, ss. 403.
Vaiçâkha (ville), II, 189. 454. —, (mois), I, 21. 60. s. 98. 111, s. II 213, s. — V.-pûjâ (fête), 214.
Vaiçâlî, 55. 57. 94. 122, ss. 134, ss. etc.

— Concile de V., II, 246, ss. 278.
vaiçâradya, 272.
Vaidehî (mère d'Ajâtaçatru), 191. 195, s.
vaikhânasa, II, 18. 20.
Vaipulya (un *aṅga* de l'Écriture Sainte), II, 369, s. Comp. Vedalla.
Vaipulya-Sûtras (les), II, 370.
Vairocana (Dhyâni-Buddha), 323. II, 172, s.
Vajra (un roi), II, 431. — (symbole), II, 192, s. — (sceptre magique), II, 39.
Vajrâ (une religieuse), 356.
Vajrâcârya, II, 208, 420.
Vajradhâtvîçvârî, II, 173.
Vajrapâṇi (Bodhisatva), 324. II, 173.
Vajrâsana, II, 104. 181.
Valabhî, II, 416. 454.
vânaprastha, II, 18.
Vanavâsî, II, 288.
Vappa; voir Vâshpa.
Vara-Kalyâṇa, 242, s.
Vara-Roja, 242.
Vardhamâna (un Jina), 14. II, 161. — (symbole), 269. II, 193.
Varshakâra, 201, s. 205, s.
Varuṇa (un dieu), 102. 286. etc. — (un Ancien), II, 304.
Vâsavadattâ, II, 272.
Vasavatti; voir Vaçavartin.
Vâshpa (un des Cinq), 57. 84. 193, II, 240. Comp. Daçabala-Kâçyapa.
Vasishṭha, 244, s.
vassa ou *vassavâsa*, II, 40. 217.
Vasubandhu, II, 413, ss.
Vasumitra (contemporain de Kanishka), II, 360, s. 364. 371. 396. — V. de Maru, II, 403. — V. (commentateur de Vasubandhu), II. 414. 416. — V. (auteur d'un livre sur les 18 sectes), II, 442. 446.
Vasupâla, 196, s.
Vatsîputra, II, 354.
Vatsîputrîyas (secte), II, 443, s.
Vedalla (un *aṅga* de l'Écriture-Sainte), II, 343. 369. Comp. Vaipulya.
vedanâ (un des cinq *skandhas*), 342; analyse, 343, s.
Vedânta, 3. 334. II, 392. 418. etc.
Vedisa, II, 297, 325, s.
Vehapphalas, Bṛhatphalas (les), 293.
Veluvana ou Veṇuvana; voir Bambous (Bois des).
Verañja, 162.
Vessabhû; voir Viçvabhû.
Vessantara; voir Viçvantara.
Veṭhadvîpa, 231.
Vetuliya (hérésie), II, 373. 375. 394.
Veyyâkaraṇa, Vyâkaraṇa, (un *aṅga* de l'Écriture-Sainte), II, 343. 366.
Vibhâga ou Vibhaṅga (partie du Vinaya), II, 363. 375. 396.
Vibhajya-vâda et V.-vâdin, II, 285, s. 396. 445, s.
Viçâkha, 110. 128.
Viçâkhâ, 109, ss. 143. II, 41.
Viçvabhû (un Buddha), 110. 320, ss. II, 180.
Viçvakarman, 41. 153. 309. II, 167.
Viçvâmitra (maître d'école), 33.
Viçvantara, Vessantara, 70; sa légende, 303, ss.
Viçvapâṇi (Bodhisatva), 324. II, 173.
Videhaka (monts), II, 239.
Vidu, II, 428.
Viḍûḍabha, 199.
Vigatâçoka, Vîtâçoka, II, 300. 347.
Vihâra, II, 45, s. etc. — Sens du mot, 139, ss.
Vijaya-Bâhu, II, 388.
Vijayanagara, II, 436.
vijñâna (un des cinq *skandhas*), 340. 342; analyse, 349, ss.
Vijñânântya (région éthérée), 294.
Vikramaçîla, II, 434, s.
Vilva (couvent), II, 344.
Vimala, 85, s.
Vimalakîrti (le livre), II, 408.
Vimâna-vatthu (écrit du canon pâli), II, 342.
vimoksha et *vimukti*, 381.
Vinaya, 283, s. II, 234. 258. — V.-Piṭaka, I, 283, s. II, 149. 241. 243. 334; existe en rédactions divergentes, 362, ss. — reçoit des honneurs religieux, 404.
Vinaya-Vibhâshâ, II, 361.
Vinîtadeva, II, 451, vg.
vipaçyanâ, 388.

Vipaçyin (un Buddha), 20. 110. 320. ss. II, 180.
Vîrasena, II, 348.
Virûḍhaka, 199, s. 244.
Vivarta (époque), 329.
vivâsa, 250, s.
Vishṇu, 53. 91. 101. 234, ss. etc. — fête de V. à Ceylan, II, 216.
Vitâçoka; voir Vigatâçoka.
Vṛji (les fils de), II, 246, ss.
Vṛjis (les), 201, s. 214, ss. II, 129.
Vṛjiputrakas (secte des); voir Append.
Vṛshabha (roi de Ceylan), II, 344, ss. 373.
Vṛshabhagâmin (un des huit Sthaviras), II, 246. 257.
Vṛshasena, II, 348.
Vyâkaraṇa; voir Veyyâkaraṇa.

Y

Yaças, 85, s. II, 246, ss. 263, ss. 270, ss. 323.
Yaçodharâ, 25. 34. 37. 41. 73. 163. 198. 317.
Yaçolâla, II, 344, s.
Yaçovatî = Yaçodharâ.
Yâjñavalkya, 6, ss.
Yakshas (les); leur rang dans le système du monde, 295.
yama, 424.
Yama, 94. 282, s. 291. etc. — (enfer de), II, 306.
Yâmas (les) et Yâmyas, 291.
Yashṭivana, 88, ss.
yati, 428. II, 3, note.
yatna II, 424.
Yâtnikas (système des), II, 424.
Yava-koṭi, 290.
Yoga, 11; système philosophique, 334. 366, ss.
Yoga (manuel du), par Asaṅga, II, 413.
Yogâcâras (école philosophique des), II, 395, 398, ss. 413. 418.
yogâṅgas (les huit), 391, ss.
Yogin, 288, ss. 366, ss. II, 399, etc.
Yugandhara (monts), 49. 267.
yugas (les huit), 330.

ERRATUM

P. 9, l. 19 en haut : puérilité civile et honnête, *l.* civilité puérile et honnête.

P. 136, l. 11 en bas : prescrire, *l.* proscrire.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME II

LIVRE TROISIÈME

Pages

LE SANGHA 1-245

CHAPITRE Ier. Moines et ermites 1-22

Brahmacârins. Moines. Ordres monastiques. Le Saṅgha et sa loi fondamentale 3

Ermites. Règles de la vie ascétique 23-37

CHAPITRE II. Admission dans l'ordre. Noviciat. Ordination. 14

CHAPITRE III. Équipement. Demeures. Nourriture et médicaments 38-76

Habillement. Autres fournitures et objets de nécessité journalière 38

Demeures fixes dans la saison de retraite. Bâtiments. Couvents et ermitages. Salles de réunion. Fondation de paroisses. Population des établissements ecclésiastiques 43

Nourriture et médicaments 64

CHAPITRE IV. Le règlement 77-130

Examen préliminaire 82

Introduction 86

Péchés capitaux, qui ont pour conséquence l'expulsion de la communauté 87

Actions qui ont pour conséquence une exclusion tempo-

Pages.

raire de la communauté..... 89
Cas indéterminés..... 94
Actions punies de confiscation..... 95
Actions pour lesquelles il faut faire pénitence..... 101
Actions qu'il faut confesser..... 113
Ce qui se rapporte à une bonne éducation..... 114
Ce qui se rapporte à l'arrangement des différends..... 121
Le règlement des Religieuses..... 121
Punitions ecclésiastiques et moyens de coercition..... 125

CHAPITRE V. Vie journalière du moine..... 131-135

CHAPITRE VI. Le culte..... 136-245
Objets du culte. Reliques. Différentes sortes de reliques. Sources de l'histoire des reliques et des sanctuaires... 137
Reliques corporelles..... 139
Sanctuaires. Noms et classification des édifices. Stûpas : leur caractère et leur origine. Indication des bâtiments les plus célèbres de cette classe. Résultats donnés par les fouilles..... 152
Statues et temples..... 172
Arbres de la Science. Le Trône de la Sagesse. Empreintes et localités sacrées. La roue. Figures symboliques..... 195
Reliques d'objets d'usage journalier. Ombres considérées comme reliques. Développement naturel et artificiel du culte des reliques..... 214
Jours fériés. Fêtes. Assemblée quinquennale. Congrès annuel..... 222

LIVRE QUATRIÈME

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE..... 247-479

CHAPITRE Ier. Première période jusqu'a Açoka..... 247-352
Sources. Chronologie..... 247
Le premier Concile..... 253
Deuxième Concile..... 268
Généalogies des Docteurs. Histoire des plus anciens Pères de l'Église..... 290
Concile sous Tishya Maudgaliputra. Mission des apôtres. 304
Règne d'Açoka. Légendes au sujet de sa jeunesse et de sa

Pages.

conversion. Ses édits. Récits romanesques sur les dernières années de sa vie..... 322

CHAPITRE II. Seconde période : d'Açoka a Kanishka..... 353-406

Conversion de Ceylan. L'apôtre Mahendra. Devânâmpriya Tishya. Dushṭa-Gâmani. Vatta-Gâmani. Rédaction du canon. Liste des livres canoniques. Révolution politique. Vṛshabha..... 354

Histoire de l'Église sur le continent de l'Inde. Les derniers Mauryas. Pushyamitra. Conquérants grecs. Ménandre et Nâgasena. Conquérants scythiques et autres. Kaniskha. Troisième Concile. Liste des livres de l'ancien canon. Subdivision en Aṅgas. Vasumitra et Pârçvika. Açvaghosha..... 377

CHAPITRE III. Troisième période : de Kanishka a la fin du moyen age..... 407-479

L'Église à Ceylan. Hérésie sous Tishya. Le Sthavira Deva. Hérésie sous Meghavarṇa. Troubles dans l'Église sous Mahâsena; destruction du Mahâvihâra. État florissant d'Abhayagiri; Buddhaghosha. Renouvellement des hérésies. Invasions étrangères. Parâkrama-Bâhu le Grand. La concorde rétablie dans l'Église. Le tyran Mâgha; persécution; Parâkrama-Bâhu III. Décadence du pays..... 407

Histoire intérieure de l'Église indienne. Hînayâna et Mahâyâna. Les quatre écoles philosophiques. Nâgârjuna; ses contemporains et ses successeurs. État des partis au cinquième siècle. Canon des Mahâyânistes. Floraison de la scolastique bouddhique. Asaṅga et Vasubandhu. Décadence de la science ecclésiastique après Dharmakîrti. Tantrisme et magie. Les quatre systèmes philosophiques au Nepâl. Sécularisation de l'ordre monastique dans cette contrée..... 425

Destinées de l'Église, considérées dans leurs rapports avec les événements politiques. Protecteurs princiers et autres. Fondation du collège de Nâlandâ et légende qui s'y rattache. Époque de Harsha. Première apparition hostile des Arabes. Dharmakîrti; décadence interne et externe. État de l'Église sous les Pâlas et les Senas. Conquête du Maghada par les Musulmans. L'Église au Kashmir, jusqu'au commencement de la domination musulmane. Fin de la domina-

Pages.

tion hindoue dans l'Orissa. Restes du Bouddhisme au Nepâl. Conclusion..... 464

APPENDICE. Les sectes..... 481

Index des noms propres et des termes techniques..... 499

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Régis Marchessou, boulevard Carnot, 23.

P
LaOr&S
M

615454

Musée Guimet, Paris
Annales. Bibliothèque d'études.
t. 10-11.

CIRCULATE AS MONOGRAPH

DATE | NAME OF BORROWER

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

CIRCULATE AS MONOGRAPH